تاريخ الفلسفة العربية



تأليف

الدكتور جميل صليبا



دار الكتاب اللبناني - بيروت



تاريخ

الفلسفة العربية

إهـــــــداء 2005

أ.د./ محمد عثمان نجاتي

القاهرة



تأليف

الدكتور جميل صليبا

دار الكتاب اللبناني - بيروت

الطبعة الأولى — ١٩٧٠
الطبعة الثانية ١٩٧٣

المقدمة الأولى

في موضوع هذا الكتاب وطريقته والغرض الذي يرمي إليه

١ – الموضوع

يشتمل هذا الكتاب على البحث في تاريخ الفلسفة العربية من أصولها اليونانية إلى أعلامها البارزين في الشرق والغرب .

وقد رتبته على قسمين كبيرين :

القسم الاول : الاصول اليونانية للفلسفة العربية،وفيه إشارة إلى :

أ – **افلاطون** : النفس ، نظرية المعرفة .
السياسة ، الدولة العادلة .

ب – **آرسطو** : الحركة ، طبيعتها ، سببها ، ازليتها .
النفس ، معرفتها الحسية والعقلية .

ج – نقل آثار افلاطون وآرسطو إلى العربية . أهم كتبهما المنقولة وأشهر نقلتها .

القسم الثاني : اعلام الفلسفة العربية في المشرق والمغرب ، وهم :

أ – **في المشرق**

١ – **الفارابي** – النفس ، معرفتها الحسية والعقلية .
– السياسة ، المدينة الفاضلة ومضاداتها ،

٢ — ابن سينا — الواجب ، وجوده، وتمامه ، ووحدته.

— العالم ، قدمه .

— النفس ، روحانيتها .

٣ — المعري — (في لزومياته) ، تشاؤمه ، البواعث الخاصة والعامة .

— موقفه من العقل ، والدين ، والمصير .

٤ — الغزالي — وأهم مشكلات الكلام (العقل والنقل ، حرية الانسان ، رعاية الله للأصلح) مع مقارنة نظراته بنظرات المعتزلة .

— تهافت الفلاسفة : قدم العالم ، روحانية النفس ، رأي الغزالي في السببية .

— أهم مقومات التصوف (الزهد ، حب الله ، الفناء في الله ، الالهام) ورأي الغزالي في كل منها .

— المنقذ من الضلال .

ب . في المغرب

١ — ابن رشد — فصل المقال .

— تهافت التهافت ، قدم العالم ، روحانية النفس ، مبدأ السببية .

٢ — ابن خلدون (في مقدمته) .

أ — **التاريخ** : مغالط المؤرخين،وحاجة المؤرخ إلى علم العمران .

ب — علم العمران .

— العمران البشري على الجملة ، نشأته ، اثر الاقليم والتربة .

— العمران البدوي ، القبيلة وصفات البدو .

— العمران الحضري ، نشأة الدولة،ومنازع الملك فيها،وعمرها .

— وجوه المعاش .

— موقف ابن خلدون من العقل والفلسفة .

ويكفي ان ينظر القارىء في فهرس هذا الكتاب حتّى يعلم انه استوعب جميع موضوعات مادة الفلسفة العربية من المناهج اللبنانية .

وقد سميته تاريخ الفلسفة العربية،وانا موقن باني لم أحطْ فيه بجميع جوانب هذه الفلسفة ، لأن هناك إلى جانب هذه الموضوعات موضوعات أخرى كثيرة لم أتناولها بالبحث ، كآراء الفرق الاسلامية من الشيعة، والاسماعيلية، وعلم الكلام السني ، والفلسفة الطبيعية ، وفلسفة التصوف ، وحكمة الاشراق ، كما أن هناك فلاسفة هلّينيين، كالكندي ،وابن باجه ، وابن طفيل ، وغيرهم،لم أوضح طريقتهم ومنهاجهم توضيحاً كافياً.

على اني،وإن تقيدت في هذا الكتاب بالمنهج اللبناني،فإن المسائل التي استوفيت علاجها فيه يمكن ان تعد أضواء كاشفة،أو لافتات واضحة ترشد الطالب إلى معرفة اتجاهات الفلسفة العربية ومقاصدها .

وها هنا مسألة لا بد من الاشارة إليها،وهي ان الفلسفة العربية في نظرنا هي

الفلسفة المكتوبة باللغة العربية ، وهي ذات أصول يونانية ، وبابلية ، وفارسية ، وهندية ، واسلامية . وسنبين في المقدمة الثانية من هذا الكتاب ما هي خصائص هذه الفلسفة، وما هي نسبتها إلى الفلسفة اليونانية ، اما الآن فاننا نريد ان نجيب عن السؤال التالي ، وهو : هل نطلق على هذه الفلسفة اسم الفلسفة العربية ، ام اسم الفلسفة الاسلامية ؟

لقد زعم بعضهم انه ينبغي لنا أن نسمي هذه الفلسفة بالفلسفة الاسلامية ،لأن الاسلام ليس ديناً فقط ، وانما هو دين وحضارة ، « ولأن هذه الفلسفة مع تعدد مصادرها ، وتباين المشتغلين بها ،قد تأثرت ،ولا شك ،بالحضارة الاسلامية ، فهي اسلامية في مشاكلها ، والظروف التي مهدت لها ، واسلامية أيضا في غاياتها وأهدافها ، واسلامية أيضاً بما جمعه الاسلام في باقتها من شتى الحضارات ومختلف التعاليم »(١) دَعْ انك إذا سميت هذه الفلسفة بالفلسفة العربية ،على أســـاس عنصري، اضطررت إلى أن تخرج منها كثيرا من الرجال ،كابن سينا والغزالي ،فهما فارسيان ، وكالفارابي فهو تركي . فما بالك اذ كان العلم الالهي في هذه الفلسفة يحتلّ المكان الأول بين سائر أقسامها ، وهو العلم الذي ينظر في الوجود المطلق ، أو العلم الشريف الذي هو غاية العلوم ومنتهاها ، فاذا كان هذا العلم قد تأثر إلى حد بعيد بالدين الاسلامي ومبادئه ظاهراً وباطناً ،كان لا مفرّ لنا من ان نسمي هذه الفلسفة « فلسفة إسلامية » .

ومع ذلك فنحن نؤثر تسمية هذه الفلسفة بالفلسفة العربية للاسباب التالية :

١ ـ ان تسميتها بالفلسفة الاسلامية يضطرك إلى أن تدخل فيها جميع ما كتبه الفلاسفة المسلمون في لغاتهم المختلفة كالفارسية والهندية والتركية وغيرها .

٢ ـ ليست هذه الفلسفة ثمرة أفكار المسلمين وحدهم لأن هنالك نفراً من النساطرة واليعاقبة واليهود والصابئة أسهموا في تكوين هذه الفلسفة .

٣ ـ ان الاسلام الذي أثر في تكوين هذه الفلسفة دين عربي ، وقرآنه عربي ، ورسوله عربي ، وروحه عربية .

---

(١) ابراهيم مدكور ، في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ، دار المعارف بمصر ، ص ١٩ .

٤ — إن هذه الفلسفة مكتوبة بلغة عربية .

فليس المقصود بعروبة هذه الفلسفة انها مدينة للجنس العربي وحده ، وانما المقصود بها انتماؤها إلى الثقافة العربية ، لقد كانت اللغة العربية لغة مفكري الاسلام، كما كانت اللاتينية لغة مفكري القرون الوسطى . هل كان في وسع الفارابي أن يبرز في الفلسفة لو كتب ما كتب باللغة التركية المنتشرة في زمانه، واذا كان الفلاسفة المسلمون من غير العرب قد انتجوا ما انتجوه من الآثار الخالدة،فليس مرد ذلك إلى انتمائهم إلى هذا الجنس او ذاك ، وانما مرده إلى الثقافة العربية التي تأثروا بها . وسواء أسميت هذه الفلسفة فلسفة عربية،أم فلسفة اسلامية ، فان امراً واحداً لا ريب فيه، وهو ان هذه الفلسفة كتبت باللغة العربية، ونشأت في الاسلام وترعرعت في جوه ، فهي إذن فلسفة عربية مطبوعة بطابع اسلامي أو، فلسفة اسلامية مكتوبة باللغة العربية . ولا مشاحة في الاسماء .

٢ — الطريقة

لما كانت الفلسفة العربية مشتملة على آراء ونظريات بعيدة عن تفكيرنا الحديث، وكانت ألفاظها ومعانيها وأساليبها غامضة الجوانب عويصة المرام،رأيت أن اسلك في عرضها وشرحها سبيل الاختصار والتلخيص والتبسيط،ليسهل على الطالب فهم أغراضها ومقاصدها . فكم طالب أعرض عن دراسة هذه الفلسفة لغموض مصطلحاتها وتعقد معانيها . وكم استاذ عجز عن تحبيب دراستها إلى نفوس طلابه لعجزه عن وضع مسائلها على طرف الثمام . ونتيجة ذلك واضحة جداً، وهي أن معظم الطلاب يستظهرون مسائل هذه الفلسفة دون فهم مقاصدها واغراضها ، فيزدادون بذلك ميلاً إلى الثقافة اللفظية التي لا تشحذ الذهن ، ولا تولد القدرة على الابتكار والابداع. ولو عرضت عليهم مسائل هذه الفلسفة بلغة سهلة بسيطة ، واسلوب واضح جلي، لما وجدوا بين أغراضها واغراض الفلسفة الغربية كبير اختلاف ، لأنها تعنى بمشكلة الوجود ، والوحدة ، والكثرة ، وتعالج الصلة بين الله ومخلوقاته، وتتكلم على الزمان ، والمكان ، والحركة ، والسكون والمادة ، والحياة ، والنفس ، والعقل ، وتفصل القول في الفضيلة والسعادة ، وتحاول التوفيق بين الوحي والعقل ، بين العقيدة والحكمة ، بين الدين والفلسفة ، وربما كانت نظرتها إلى الوجود ومشكلاته

اعم واشمل من نظرة الفلسفة الحديثة . بل ربما كان تأثيرها في الثقافة الأوربية اشدّ من تأثير الفلسفة الاوربية في الثقافة العربية الحديثة . فاذا استطعنا ان نكشف عن بعض وجوه التشابه بين مسائل الفلسفة العربية ومسائل الفلسفة الغربية في العصور الوسطى، والعصور الحديثة، امكننا ان نبين ان بين الفكر العربي والفكر الاوربي قرابة ، وان كانت هذه القرابة لا تمنع الاختلاف والتباين .

ولا يفوتنا ان نشير هنا بوجه خاص إلى أن طريقتنا في التوضيح والتبسيط والمقارنة لا تتم على الوجه الاكمل الا بالرجوع إلى النصوص لتحليلها ونقدها ، فان قراءة النصوص أعظم فائدة في تنمية الفكر الفلسفي من قراءة الشروح والحواشي ، لذلك أتبعنا كل فصل من فصول هذا الكتاب بنصوص مختارة تبرزآراء الفيلسوف، وتكشف عن اسلوب تفكيره . وانا لنرجو ان يجيء يوم تنشر فيه مخطوطات الفلسفة العربية نشراً علمياً كاملاً ، وتدرس فيه آثار الفارابي،وابن سينا ، والغزالي،وابن رشد، وابن خلدون دراسة تحليلية دقيقة، كما درست مؤلفات توما الاكويني وديكارت ولينبز وغيرهم،لا لمعرفة دقائقها المختلفة فحسب،بل لمعرفة المحل الذي تشغله في تطور الفكر العالمي .

٣ — الغرض الذي من اجله وضع هذا الكتاب

الغرض الذي من أجله وضع هذا الكتاب تقريب مسائل الفلسفة العربية إلى أفهام الطلاب، واطلاعهم على الصلة الوثيقة التي تربط منازعنا الفكرية الحاضرة بمنازعنا الفكرية الماضية

فليست غاية هذا الكتاب الزام الطالب بحفظ النظريات والأقاويل ، وانما غايته تعويد الطالب النظر في المسائل بعين الانتقاد، لا بروح الانقياد، وابعاده عن الثقافة اللفظية والتقليد والاتباع . فالطالب الذي يدرس الفلسفة العربية ولا يفهم رموزها ومصطلحاتها، ولا يدرك مغزاها وغرضها،لا ينتفع بما يبدو له من معانيها. وكل من حفظ الأقاويل، ولم يتعود نقد الشبه الفلسفية والرد عليها يعجز عن تحصيل الثقافة الحقيقية ، وخير طريقة لتحصيل هذه الثقافة قيام الطالب بتلخيص مباحث هذا الكتاب

بنفسه فلا يقتصر على قراءة الفصول،وتكرار ما فيها كالببغاء ، فهي اوسع من أن تحيط بها الذاكرة بل يعمل على نقد مسائلها وتحليل افكارها ، وسبيل ذلك انشاء الموضوعات الفلسفية على النحو المبين في آخر كل فصل. فنحن لم نجمع هذا الكتاب ليحفظ ، بل ليكون وسيلة من وسائل المراجعة . وآلة من آلات العمل . وكل طالب يمرن نفسه على الحفظ دون الفهم ، وعلى التقليد دون النقد والمناقشة يميت في نفسه حرية الفكر .

وغاية ما نرجوه ان يجد الطلاب في قراءة هذا الكتاب ما يحملهم على التأمل ويعودهم النظر ، ويولد فيهم محبة الفلسفة العربية . فليس الغرض من دراسة هذه الفلسفة النجاح في الامتحان ، وانما الغرض منها شحذ الذهن ، وتثقيف العقل،حتى تحصل للطالب ملكة الجودة والصواب في تحديد المسائل، وكيفية طرحها على بساط البحث، وتنسيق عناصرها، واستعمال البراهين الصحيحة في إثباتها .

***

المقدمة الثانية

الفلسفة العربية والفلسفة اليونانية

لا شك ان للفلسفة العربية مصادر كثيرة، منها ما هو يوناني، ومنها ما هو فارسي أو هندي أو سرياني . ولكن أهم هذه المصادر في نظرنا مصدران : المصدر اليوناني والمصدر الاسلامي . وسنبين في الفصل الثالث من هذا الكتاب كيف تم نقل فلسفة أفلاطون وارسطو إلى اللغة العربية، وما هي اهم كتبهما المنقولة ، ومن هم أشهر نقلتها .

١ ــ العقل العربي قبل الاسلام

لم يكن للعرب قبل اتصالهم بالحضارة االيونانية فلسفة معيّنة ، حتى ان كلمة فلسفة ، وهي تدل على علم الأشياء بمبادئها وعللها الأولى، ليست كلمة عربية،وانما هي من الدخيل ، واصلها في اليونانية (فيلو صوفيا) اي محبة الحكمة . واذا كان معظم المؤرخين العرب يسمون العلوم الفلسفية بالعلوم الدخيلة،فمرد ذلك إلى أن هذه العلوم لم تزدهر في الاسلام الا بعد ترجمة كتب اليونان .

على اننا اذ امعنا النظر في تاريخ الفكر العربي قبل الاسلام تبين لنا ان لهذا الفكر مظاهر مختلفة من النشاط . وسبب ذلك ان عرب الجاهلية كانوا على اتصال وثيق بمختلف حضارات العالم ، وان الجزيرة العربية كانت قبل الاسلام مسرحاً لكثير من التيارات الفكرية والعقائد الدينية ، وانه كان لأهل هذه الجزيرة معارف فلكية وطبيعية وطبية واساطير شعبية وحكم وامثال واشعار تدل على ميلهم إلى تعليل الأشياء بالاسباب المادية تارة والاسباب الروحية أخرى . واذا كان بعض عرب الجاهلية

وهم اهل فطرة سليمة، يؤمنون بإله واحد، فان بعضهم الآخر كانوا طبيعيين أو جبريين ينكرون بقاء النفس بعد الموت ، ويجحدون الآخرة ، وينكرون القيامة والحساب والجنة والنار . ولكن هذه الآراء والمعتقدات المبنية على الفطرة،أو المستمدة من التجارب اليومية،لا تدل على تفلسف حقيقي ، حتى لقد قال صاعد الاندلسي في كتاب طبقات الامم ان علوم العرب كانت علوم لسانها، أو احكام لغتها، ونظم الشعر، وتأليف الخطب. قال : كان العرب أهل علم الأخبار ومعدن معرفة السير والامصار ، ثم كانت لهم معرفة بأوقات مطالع النجوم ومغاربها ، وعلم بأنواء الكواكب وأمطارها على حسب ما أدركوه بفرط العناية وطول التجربة لاحتياجهم الى معرفة ذلك في سبيل المعيشة ، لا على طريق تعلّم الحقائق ، ولا على سبيل التدرب على العلوم . اما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئاً منه ، ولا هيّأ طباعهم للعناية به، ولا أعلم احداً من صميم العرب شهر به الا ابا يوسف يعقوب ابن اسحق الكندي وابا محمد الحسن الهمداني (انتهى) .

ومن قبيل ذلك قول الجاحظ : «كان العرب في بداية أمرهم أمّيين لا يكتبون، ومطبوعين لا يتكلفون . وكان الكلام الجيد عندهم أظهر وأكثر ، وهم عليه أقدر وأقهر» ، وقوله : « كل شيء للعرب فانما هو بديهة وارتجال ، وكأنه إلهام ، وليست هناك معاناة ولا مكابدة ، ولا إجالة فكرة ولا استعانة » . ومن قبيل ذلك أيضاً قول الشهرستاني في كتاب الملل والنحل : « من الناس من قسم أهل العالم بحسب الأمم، فقال كبار الامم اربعة: العرب والعجم والروم والهند ، فالعرب والهند يتقاربان على مذهب واحد، وأكثر ميلهم إلى تقرير خواص الأشياء،والحكم باحكام الماهيات والحقائق،واستعمال الأمور الروحانية ، والروم والعجم يتقاربان على مذهب واحد ، وأكثر ميلهم إلى تقرير طبائع الاشياء والحكم باحكام الكيفيات والكميات واستعمال الامور الجسمانية » .

ومهما يكن من امر فان هذه الاقوال على ما فيها من تسرع في التعميم وضعف في التدقيق والتحقيق تعبر عن حقيقة تاريخية لا ريب فيها، وهي ان العرب لم يشتغلوا في جاهليتهم بعلوم الفلسفة رغم ازدهارها في بلاد اليونان . لقد كان لديهم كما قلنا معارف فلكية وطبيعية متصلة بمعارف الكلدانيين والصابئة، ومعارف طبية تجريبية

مصحوبة بالرقى والعزائم والتمائم، واساطير زاخرة بأخبار الجن والسعالى والغيلان والشياطين ، وأمثال وحكم تدل على منازعهم العقلية، وشعر في الزهد تغلب عليه العناصر الخلقية والروحية ، ولكن ذلك كله لا يؤلف مذاهب فلسفية كاملة ، لان التفكير الفلسفي لم يبدأ عندهم الا بعد ظهور الاسلام، ولم يوطّد اركانه الا بعد ترجمة كتب اليونان .

٢ ـ العقل العربي بعد الاسلام

فلما ظهر الاسلام الذي وحّد شمل العرب ، وألف بين قلوبهم، ومكّن لهم في الأرض ، ونقلهم من الحياة القبلية إلى الحياة القومية والانسانية،أدّى ظهوره إلى بعث فكري جديد تجلّى في علوم التفسير ، والحديث، والفقه، واصول الفقه، وفي نشاط المذاهب الفقهية،والفرق الاسلامية،التي أخذت تستخدم القياس والنظر العقلي في تفسير الأحكام الشرعية . ففي الاسلام دعوة إلى ترقية شأن الانسان مادياً ومعنوياً ، وفيه حض على تحرير النفس والعقل، وامر بالمعروف،ونهي عن المنكر، وايمان بالمساواة والشورى والتعاون والمسؤولية . والدليل على ذلك ان القرآن الكريم يحث على النظر العقلي بقوله « الذين يذكرون الله قياما وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السماوات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلاً » وقوله: « واعتبروا يا اولي الابصار» ، وقوله : « هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ، انما يتذكر اولو الالباب » وقوله : « ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب » . والدليل على ذلك أيضا ان في الاحاديث النبوية توكيداً لقيمة العقل وفضل العلم كقول الرسول (ص) : لا دين لمن لا عقل له ، وقوله : فضل العلم خير من فضل العبادة ، وقوله : افضل الناس اعقل الناس ، وقوله لعلي (رض) : إذا تقرب الناس لخالقهم بأبواب البر فتقرب أنت اليه بعقلك ، وقوله : لا يعجبكم اسلام امرىء حتى تعرفوا عقله ، ومثل ذلك كثير . وتعد هذه الآيات والأحاديث أصلاً لما جاء بعد ذلك في الشعر والادب من تمجيد للعقل،كقول صالح بن عبد القدوس :

إذا تم عقل المرء تمت أموره وتمت أمانيه وتم بنـاؤه

وقول أبي العلاء المعري :

كذب الظن لا امام سوى العقل مشيراً في صبحه والمساء

وقول المتنبي :

لولا العقول لكان ادنى ضيغم ادنى إلى شرف من الانسان

ولو رحت اعد لكم ما جاء في اخبار السلف من تقديس للعقل، وتوكيد لشرف العلم. لاحتجت إلى مجال أوسع من هذا المجال . ولكني اكتفي بهذه الشواهد . واقول : ان الاسلام جعل العقل للدين أصلاً وللدنيا عماداً ، فعلّق الدين الصحيح على كمال العقل، وجعل الدنيا مدبّرة بأحكامه، حتى اصبح العقل في الاسلام ينبوع الفضائل والآداب،لا يخلو من التنويه بقيمته كتاب من كتب الآداب والاخلاق . ولولا ما جاء في القرآن الكريم والحديث الشريف من حض على التفكير والعلم لما رأينا هنالك فرقاً تدعو إلى الاعتماد على أحكام العقل في تدبير الحياة الانسانية كالمعتزلة الذين قالوا بالتوحيد والعدل . والوعد والوعيد . والمنزلة بين المنزلتين . والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وذهبوا إلى أن العقل نور في القلب يعرف الحق من الباطل،والخير من الشر،والحسن من القبيح ، وكعلماء الكلام الذين سلموا اولاً بصحة العقائد تسليم مؤمن بها من الشرع . ثم حاولوا دعمها بالأدلة العقلية . ويكفي ان يتذكر المرء ان القرآن في نظر المسلمين امنية النفس البشرية . والقانون الكامل الذي منّ الله به على النوع البشري ليقيم أود حاله ، ويغنم سعادة نفسه ، حتى يعلم ان أولى المهمات التي تقع على عاتق المفكرين هي تفهم المعنى الحقيقي لهذا الكتاب الالهي . فالقرآن في نظرهم كلام الله ، وكل كلمة من كلماته تعبر عن معنى وجودي،أو جوهر حقيقي . ومعنى ذلك كله ان كل تفسير قرآني يشتمل على اتجاه فلسفي ، ويختلف هذا الاتجاه باختلاف موقف المفسر ، واذا تتبعنا وقائع التاريخ رأينا ان الاختلاف في تفهم المعنى الحقيقي لكلام الله هو الذي ادى إلى ظهور بعض الفرق الاسلامية كالخوارج،والمرجئة ، والشيعة ، وأهل الحديث ، والمعتزلة . وغيرهم من أهل الظاهر والباطن،كاختلافهم في مسألة الجبر والاختيار ،

ومسألة التجسيم أو التنزيه ، ومسألة رؤية الله وغيرها ، حتى ان بعض الفرق الباطنية والفلسفية عدت تأويل الآيات القرآنية أصلاً من أصولها . والمقصود بالتأويل عندهم اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير ان يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الاشياء . فهم يعدون الصور الحسية التي وردت في القرآن رموزاً للحقائق الروحانية ، ويعتقدون ان الله لم يخاطب الخلق الا على قدر عقولهم . ومعنى ذلك ان للقرآن عند هؤلاء ظاهراً وباطناً . فأما الباطن فهو تلك الحقائق الروحية التي لا تنجلي الا لأهل البرهان، واما الظاهر فهو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني . والفرق بين التأويل والتنزيل ان التنزيل هو الدين الوضعي أو الكلام الذي أملاه جبريل على النبي ، على حين ان التأويل هو الكشف عن المعاني الحقيقية المطلوبة . واذا كان التنزيل هبوطاً من عالم العقل إلى عالم الحس ، فان التأويل عودة ورجوع من عالم الحس إلى عالم العقل . فالذي يمارس التأويل يحيد بالمقالة عن ظاهرها الخارجي ويعيدها إلى حقيقتها ، والذي يكتفي بالتنزيل يقنع بظاهر النص . ونسبة التأويل إلى التنزيل كنسبة الباطن إلى الظاهر، أو نسبة الحكمة إلى الشريعة . وليس المقصود بذلك ان هنالك حقيقتين مختلفتين ، وانما المقصود به ان هنالك ظاهرتين لحقيقة واحدة، احداهما رمزية والاخرى وجودية، وليس من الصعب على العقل ان يوفق بين هاتين الظاهرتين ، وان يثبت انهما تتفجران من أصل واحد ، وسنبين في الفصول التالية ان التوفيق بين ظاهر النص وحقيقته هو الاصل الذي اعتمد عليه بعض فلاسفة العرب في التوفيق بين الحكمة والشريعة ، فالنبي في زعمهم يمثل الحقائق للخلق بلغة الحس والخيال فلا يكاشفهم الا بما يستطيعون ادراكه ، والفيلسوف يفسر الاقاويل الخطابية والمقالات الحسية الواردة في الشريعة بالتأويل البرهاني ، فكأن الوعد والوعيد والجنة والنار والعرش والاستواء وكل ما جاء به الشرع من الامثال رموز حسيّة دالة على معان روحية عميقة .

لم نسق اليكم هذه الأقاويل الا لنبين لكم ان التفسير الحقيقي للآيات القرآنية حمل بعض النظار المسلمين على الخوض في المسائل الالهية قبل اتصالهم باليونان ، فما بالكم إذا كان القرآن الكريم نفسه يشتمل على الكثير من المبادىء الفلسفية .

من هذه المبادىء الفلسفية الايمان بالتوحيد ، ومعنى التوحيد ان الله واحد بالعدد، ومنزّه عن كل صفة يتصف بها خلقه ، وان الصفات التي وصف الله بها ذاته كالقدرة ، والحياة ، لا تدل على كثرة في ذاته لانه سبحانه وتعالى واحد من كل وجه .

ومن هذه المبادىء أيضاً الايمان بان الله خالق قديم وأن العالم مخلوق حادث .

ومنها الايمان باليوم الآخر ، وبأن الله يبعث الناس يوم القيامة،ويحاسبهم على ما فعلوا في الحياة الدنيا،ثم يثيبهم أو يعاقبهم في جنة أو نار .

ومنها الايمان بالقضاء والقدر،والاعتقاد مع ذلك ان الله وهب الانسان احساساً وعقلاً يهديانه إلى الخير .

ومنها قواعد العبادات واصول المعاملات وحفظ كيان الاسرة والمجتمع ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، والدعوة إلى الحق والعدل ، والاخوة،والمساواة .

واذا علمت ان القرآن لا يفضّل شعباً على آخر إلاّ بما يتصف به من مكارم الاخلاق، وانه يطلب من المؤمن ان يجمع بين مصالح الدنيا ومصالح الآخرة ، وان يقيم حياته على أساس روحي يعرفه بما يجب عليه لخالقه، وبما يجب عليه لنفسه وللناس أجمعين، ادركت ان الحقائق الوجودية والقيم الاخلاقية التي تضمنها القرآن،اذا فسرت على ظاهرها،الّفت مذهباً فلسفياً متماسكاً يمكننا ان نسميه بالفلسفة القرآنية . فما بالك اذا سلكت في تفسيرها طريقة التأويل البرهاني على النحو الذي سار عليه أهل العقل ، أو أهل الباطن،الذين وجدوا في تأويل الآيات القرآنية تأييداً لمذاهبهم المختلفة .

وجملة القول ان القرآن الكريم مصدر أساسي من مصادر الفلسفة العربية . ولهذا المصدر أثر عميق في الحركات الفكرية التي انتشرت في الاسلام قبل ترجمة كتب اليونان ، ولولا حاجة الفرق الاسلامية إلى دعم حججها بالبراهين المنطقية لما أقبل العرب على ترجمة هذه الكتب ، واذا علمنا ان الخلفاء شجعوا العقل العربي على الاقتباس من العقل اليوناني، وأعلوا شأن العلماء، وحثوهم على تأليف الكتب لتوكيد

العقيدة الاسلامية ، وان المعتزلة والمتكلمين عملوا على نشر الدعوة الدينية بطريق العقل،واستعانوا بالمنطق اليوناني في دحض آراء المخالفين،حتّى بلغوا في محاجة الخصوم ومناظرتهم درجة ليس فوقها زيادة لمستزيد، ادركنا ان النشاط العقلي الذي تميزت به الفرق الاسلامية في ذلك العهد لا ينفصل عن تاريخ الفلسفة العربية،لما تضمّنه من بحث في كثيرٍ من المسائل الالهية والطبيعة .

٣ — خصائص الفلسفة العربية

لا يمكننا ان نعرف خصائص الفلسفة العربية معرفة صحيحة الا بالمقارنة بينها وبين خصائص الفلسفة اليونانية ، فما هي خصائص كل من هاتين الفلسفتين .

أ — خصائص الفلسفة اليونانية

لقد كان المصريون والبابليون وغيرهم من القدماء،إذا أرادوا تعليل ظواهر الكون،يخلطون أحكام العقل بأوهام الخيال ، ويدخلون الاسباب الغيبية في تعليل ظواهر الطبيعة .

فلما جاء اليونانيون حاولوا ان يتقيدوا بالعقل في حكمهم على الأشياء ، فقالوا ان حوادث الكون ليست خاضعة للمصادفة والاتفاق، ولا لتأثير القوى المفارقة للطبيعة ، وانما هي ظواهر مقيدة بقوانين تؤلف كلاً حقيقياً يستطيع العقل ان يدركه بنفسه،وان يحيط بأسبابه القريبة والبعيدة .

ومعنى ذلك ان اليونانيين آمنوا بقدرة العقل على استجلاء حقائق الأشياء ، يدل على ذلك قول افلاطون:ان الفلسفة هي العلم بالحقائق المطلقة المستّرة وراء ظواهر الأشياء ، وقول آرسطو:ان الفلسفة هي العلم بالاسباب القصوى، او العلم بالموجود من حيث هو موجود . فالفلسفة اليونانية لا تقتصر اذن على ادراك الامور الحسية الظاهرة، بل تغوص على الحقائق العميقة ، وتبحث في الجواهر والماهيات ، وتتحرى الحقيقة بذاتها ، وتتوخى الكشف عن غاية الوجود ، كأن لنظام هذا العالم خطة تتجلى في حوادثه ، وكأن لكل موجود من الموجودات كمالاً يخصّه . أما الكمال الخاص

بالانسان فهو استعمال الروية والفكر ، لأن الانسان اذ استعمل عقله في كل شي حاز الوجود التام ، ومتى سقط عنه كماله الخاص به لم يكن على أفضل أحواله ، فاذن بالحكمة تكمل للانسان صورته الانسانية ، وبها ينتقل من ادون المنازل إلى أشرفها ، وتصير حياته أفضل وأكمل وأجمل .

وها هنا نلمس صفة أساسية تتميز بها الفلسفة اليونانية عن غيرها ، وهي الجمع بين الحق والخير والجمال في وزن واحد من الاتساق. ان الحقيقة التي لا تكون جميلة هي حقيقة ناقصة أو مموّهة ، والنظام الذي لا يكون جميلا هو نظام مشوش فاسد . ان من صفات الوجود المطلق ان يكون كاملاً ، كما ان من شرط نظام الكون ان يكون جميلاً ، ومن الواجب على الفيلسوف ان يتصوره كذلك. ان العالم كما يقولون أشبه شيء بتحفة فنية لا يستقيم نظامها الا اذا كانت منسقة العناصر مرتبة الأجزاء . وهذا الاتساق وهذا الترتيب لا يدركهما الاّ عقل منظم مرتب القوى ، منسق التصورات . فكأن ترتيب صور هذا العالم شبيه بترتيب المعقولات ، وكأن فوق هذه الصور وهذه المعقولات أسباباً عاليةً توفق بينها. وهذه الاسباب العالية عند افلاطون هي المثل الخالدة التي لا تدثر ، ان لها غاية تهدف اليها . وهذه الغاية هي العلة المطلقة أو العلة النهائية ، وفي وسع العقل ان يتوجه إلى إدراك هذه المثل دون معارضتها بالمحسوسات .

ومن اجل ذلك استغنى اليونانيون عن البحث في الوسائل التي بها تتمّ المطابقة بين تصورات العقل والاعيان الموجودة في الخارج. ان العقل في مذهبهم يستطيع ان يكتفي بنفسه، وان يدرك الحقيقة بطريق التأمل . حتى لقد زعم افلاطون ان النفس تنطوي على المعرفة قبل اتصالها بالعالم المحسوس ، وان الاحساس لا ينفع الاّ في ايقاظ المعرفة الكامنة في النفس ، ومساعدتها على تذكر علمها القديم . ومع ان آرسطو جعل نصيب الاحساس والتجربة في اكتساب المعرفة أعظم أثراً مما هو عليه عند افلاطون ، الا أنه يعترف مع ذلك بأن فوق العقل المنفعل الذي يقبل الصور عقلاً فاعلاً يجرد المعقول من المحسوس ، ويكشف بنفسه عن المبادىء الاولية دون الرجوع إلى التجربة . فكأن هذا العقل الفاعل عقل كلي يصوغ صور المعرفة ،

وكأن البرهان مبني على مبادىء أولية مستقلة عن التجربة ، كمبدإ عدم التناقض ، ومبدإ السبب الكافي ، ومبدإ الغائية ، وفكرة العدد ، وفكره الامتداد ، وغيرها .

ان هذه الخطة التي رسمها افلاطون وآرسطو وغيرهما من فلاسفة اليونان قد أدت إلى تقديم العلوم الرياضية على العلوم التجريبية . ويمكننا ان نقول في ذلك قولاً عاما،وهو ان معنى العلوم التجريبية لم يكن واضحاً في اذهان اليونانيين ، ولم يكن للتجريب عندهم ضرورة . وسبب ذلك اعتقادهم ان المعقول مطابق للمحسوس، وان العقل قادر على ادراك المعقولات مباشرة . فما حاجته اذن إلى التجربة . ان الطريق المستقيم خير من الطريق المنحني ، وعلى العقل ان يختار اسهل الطرق للوصول إلى الحقيقة ، وهذا الطريق هو طريق التأمل،لا طريق التجريب .

نعم ان الفلسفة اليونانية اضطرت إلى الاعتدال في مطالبها بتأثير الصعوبات التي صادفتها في طريقها ، ولكن هذه الصعوبات لم تزعزع إيمانها بالعقل، ولم تخفف من طموحها . انها لم تسلك طريق الشك للوصول إلى اليقين ،كما فعلت بعض الفلسفات الأخيرة ، ولم يكن نقد المعرفة أصلاً من أصولها ، بل كانت كلما سلكت طريق الشك ، وقعت في الريبيّة المطلقة .

ومن مبادىء هذه الفلسفة ان كمال الشيء مقياس وجوده، وكلما كان الكمال أعظم كان الوجود أصدق وأثبت . ومعنى ذلك ان الفلسفة اليونانية وحدت أحكام القيم وأحكام الوجود ، وجعلت وجود الشيء تابعاً للكمالات التي نتصورها فيه فاذا جردناه من هذه الكمالات لم يبق له وجود .

ومن مبادىء هذه الفلسفة الاعتقاد ان العالم متصل ليس فيه انقطاع ولا انفصال ، واذا كان بعض فلاسفة اليونان يفصلون الروح عن المادة،فليس معنى ذلك انهم يثبتون جوهرين متباينين ليس بينهما اتصال. ان ثنوية العالم المحسوس والعالم المعقول عند افلاطون لا تسوقه إلى إنكار العالم المحسوس،ولا إلى إنكار علاقته بالعالم المعقول ، بل العالم المحسوس والعالم المعقول عنده متطابقان،لأنهما وجهان مختلفان لحقيقة واحدة .

ومن خصائص الفلسفة اليونانية أخيراً تحررها من سلطان التقاليد ، نعم ان الدولة

اليونانية كانت تراقب كل من يخالف عاداتها وعقائدها، وتعاقبه على خروجه على تقاليد المجتمع . ولكن هذه القيود الخارجية لم تستعبد ضمائر الفلاسفة ، ولم تجعل عقولهم ملكاً للدولة تسيرها كما تشاء .

وقصارى القول ان الفلسفة اليونانية فلسفة عقلية،توكيدية،وكونية، محبة للنظام والترتيب والجمال والاتساق ، مؤمنة بحرية العقل ، حريصة على تحقيق الانسجام والوحدة بين المعقول والمحسوس . فلا غرو اذا عرفوها بقولهم انها العلم الكلي،أي العلم المحيط بالحقائق الكلية في جمالها المطلق ، والعمل على تهذيب النفس الانسانية ، وتحقيق جمالها وكمالها وخيريتها بطريق التأمل ، وهو طريق التفكير في الانسان والطبيعة والكون والإله.

ب — خصائص الفلسفة العربية

لا شك ان الفلسفة العربية قد تأثرت بالفلسفة اليونانية ، وان الفلاسفة العرب قد نسجوا على منوال افلاطون وآرسطو وافلوطين،وأخذوا عنهم معظم آرائهم ونظرياتهم . ولكن تأثر فلاسفة العرب بفلاسفة اليونان لا يخفي ملامحهم الخاصة . فهم،وان فتنوا بآرسطو ، واتبعوا آراءه ، ونسجوا على منوال الافلاطونية الحديثة في كثير من أفكارهم ، إلاّ أن التيارات الفكرية المتعددة التي جمعوا بينها في ثقافتهم جعلت فلسفتهم مشابهة لفلسفة اليونان في أصولها ومبادئها ، مباينة لها في مقاصدها وغاياتها . وسنبين في هذا الكتاب ان تأثر فلاسفة العرب بفلاسفة اليونان متفاوت ؛ فبينا نحن نجد الكندي،والفارابي،وابن سينا،وابن رشد يقلدون افلاطون وآرسطو، نجد الغزالي وابن خلدون يبتعدان كل البعد عن أصول الفلسفة اليونانية . واذا علمت ان الظروف التي عاش فيها فلاسفة العرب مختلفة عن الظروف التي عاش فيها فلاسفة اليونان لم تعجب لما اشتملت عليه فلسفتهم من مفارقة للفلسفة اليونانية .

لا شك ان الفلسفة العربية فلسفة عقلية كالفلسفة اليونانية، لأن معظم فلاسفة العرب يعتقدون ان العقل قادر على ادراك الحقيقة،وأن النفس الانسانية،التي تجرد ماهيات الموجودات من اللواحق الحسية والصور المتخيلة،تستطيع في نظرهم ان

تقلب هذه الصور إلى معقولات كلية بتأثير عقل مفارق يطلقون عليه اسم **العقل الفعال** .

ولا شك كذلك ان معظم فلاسفة العرب يؤمنون بوحدة المعرفة والحقيقة،ويقولون بمطابقة ما هو موجود في العقل لما هو موجود في الاعيان ، دَعْ ان آراءهم في ترتيب الموجودات،وتناسق كمالاتها،وتسلسلها من الأدنى إلى الأعلى،لا يختلف كثيراً أو قليلاً عن قول اليونانيين : **ان كمال الشيء مقياس وجوده** .

وفي وسعنا ان نثبت دون كبير مشقة ان جميع ما نجده في كتب الفارابي وابن سينا من ترتيب الموجودات،واقسام العلل،وأحوالها ، والجواهر والأعراض ، والصورة والمادة . والقوة والفعل، والوحدة والكثرة. والسكون والحركة ، والماهية والوجود وغير ذلك من المعاني، انما هو مقتبس من آراء اليونانيين دون غيرهم. واذا كانت أكثر كتب ابن سينا كما يقول ابن سبعين مؤلفة ومستنبطة من كتب افلاطون فان ابن رشد كان مفتوناً بأرسطو ومعظماً له ويكاد ان يقلده في كل شيء[1]. ولكن الفلسفة العربية،وان شربت من نبع اليونان واستمدت منه كثيراً من عناصرها،فان كيفية استخدامها لهذه العناصر ، والغاية الّتي من أجلها رتبتها هذا الترتيب مختلفتان . كأنّ هنالك نهرين مؤلفين من ماء واحد يجريان في اتجاهين مختلفين . فالذي ينظر إلى المبادىء يجد الفلسفة العربية والفلسفة اليونانية متفقتين ، والذي ينظر إلى الغايات والمقاصد يجد بينهما اختلافا كبيراً .

ويرجع هذا الاختلاف في نظرنا إلى أن الفيلسوف اليوناني ينظر إلى العالم نظرة فنية (استتيكية)،على حين ان الفيلسوف العربي ينظر اليه نظرة دينية . بل الدين في نظر الفلسفة العربية، كما هو في نظر فلسفة القرون الوسطى المسيحية، أساس ضروري

(١) راجع النصوص الّتي نشرها ماسينون بعنوان :

Massignon, Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris Geuthner 1929, *p.* 128 - 129.

لا بدّ للفيلسوف من التوفيق بينه وبين الفلسفة . وهذا التوفيق بين الآراء المتعارضة أبرز ما تتميز به الفلسفة العربية من الصفات . فالكندي لم يوفق بين طريق العلماء وطريق الانبياء الا لاعتقاده أن الحقيقة واحدة ، والفارابي لم يوفق بين رأيي الحكيمين أفلاطون وآرسطو الا لايمانه بوحدة العقل ووحدة الدين والفلسفة ، وابن سينا لم يأخذ بنظرية الفيض الاّ للتوفيق بين القول بقدم العالم والقول بابداعه ، وابن رشد لم يؤلف كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال الا للتوفيق بين ما أدّى اليه النظر البرهاني وما ورد في الشرع. ذلك لأن الحق عنده لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له،واذا ادّى النظر العقلي الى ما يخالف ظاهر الشرع أمكن رفع التعارض بينهما بطريق التأويل .

وسنبين خلال بحثنا في نظريات هؤلاء الفلاسفة انهم نظموا ما اقتبسوه من الفلسفة اليونانية نظماً منسقاً فيه الكثير من التجديد والابتكار ، وانهم اذا كانوا قد تقبلوا النظريات الطبيعية والكوزمولوجية اليونانية بوجه عام، فانهم أدخلوا على الالهيات ومشكلة الانسان أشياء طريفة، على انه من الخطإ ان نظن ان حملة الغزالي على الفلاسفة قضت على كل تفكير فلسفي في الاسلام، وأن محاولات الابتكار في هذه الفلسفة ظلت مقصورة على التوفيق بينها وبين الدين . ان هنالك إلى جانب الفلاسفة الذين نسجوا على منوال اليونان فلاسفة آخرين غيرهم نقدوا الفلسفة اليونانية ، وجاوزوا الحد الذي وقفت عنده ، وليس أدل على ذلك من اشراقية السهروردي ، وصوفية الغزالي ، وواقعية ابن خلدون ، فان في آرائهم وآراء بعض الفرق الاسلامية ابتكارات كثيرة. ونستطيع ان نقول انهم كشفوا في الفلسفة اليونانية عن نواح لم تلحظ من قبل ، وأنهم أضافوا إلى هذه النواحي مسائل إلهية وانسانية واجتماعية لم تخطر ببال افلاطون ولا ببال آرسطو وافلوطين ، واذا كانت عقول هؤلاء الفلاسفة قد تأثرت بعقول اليونان في منطقهم وطبيعياتهم ، وسائر علومهم ، فان قلوبهم قد ارتوت من معين الدين الاسلامي وتأثرت باتجاهاته . « ففي الفلسفة الاسلامية أخذ وتأثر بما قبلها، كما ان فيها خلقاً وابتكاراً اضافت به جديداً إلى الثروة الفكرية العامة»(١)

---

(١) إبراهيم مدكور ، في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه ، ص ١٩٩ .

ولعلنا اذا شرحنا فلسفة افلاطون وفلسفة ارسطو شرحاً وافياً نستطيع ان نمهد السبيل إلى معرفة ما تشتمل عليه فلسفة الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وابن خلدون من عناصر مقتبسة وعناصر أصيلة .

* * *

القِسْمُ الأَوَّلُ

الأُصُولُ اليُونَانِيَّةُ لِلْفَلْسَفَةِ العَرَبِيَّةِ

الفصل الأول

أفلاطون



الفصل الأول

افلاطون

١ — الحضارة اليونانية

ليس في الحضارات القديمة حضارة تثير الدهشة والاعجاب كالحضارة اليونانية، لأن هذه الحضارة جمعت آثار الحضارات البابلية والمصرية والفينيقية والفارسية ثم أضافت اليها آثاراً فنية رائعة، ومذاهب فكرية مبتكرة، ومبادىء خلقية سامية يتجلّى فيها الابداع بأقوى مظاهره .

لا شك ان للعوامل التاريخية والجغرافية والاقتصادية والاجتماعية تأثيراً في تكوين الحضارات ، ولكن هذه الاسباب لا تكفي لتفسير ما تميزت به حضارة اليونان من قوة الابداع والابتكار . لقد غربل اليونانيون آثار الحضارات القديمة ، ومحصوها أعمق تمحيص ، فحذفوا منها ما حذفوا ، واستبقوا منها ما استبقوا ، ولكن حضارتهم ليست حصيلة الحضارات السابقة فحسب ، وانما هي حضارة أصيلة أطلقت حرية العقل، وجاوزت حدود الزمان والمكان، حتى وصلت آثارها إلى الحضارة الأوربية الحديثة . واكثر ما يثير الاعجاب في هذه الحضارة اشتمالها على الكثير من عناصر الفكر الحديث. فما من بحث حديث في علم ما وراء الطبيعة أو اللاهوت او الآداب او فلسفة النفس او السياسة أو الفن الا وله بالفلسفة اليونانية اتصال ، فلا عجب بعد هذا ان نطلق على هذه الحضارة اسم « **المعجزة اليونانية** » وان نقول ان فلاسفة اليونان القدماء كانوا ولا يزالون اساتذة العقل البشري في معظم مغامراته الجريئة .

قال (اندره كرسون) في كتابه «الفلسفة القديمة» : في العالم ضربان من العقول :

ضرب يعير الظواهر الحسية اهتماماً بالغاً فيلجأ إلى الملاحظة والتجريب ، وضرب لا يعنى الا بالحقائق البديهية الواضحة التي لا تحتاج إلى برهان ، حتى اذا أراد ان يثبت امراً عاد إلى هذه الحقائق ، واعرض عن الواقع ، ولم يبال بمعطيات الحس ونستطيع ان نقول ان رواد الفكر اليوناني جمعوا بين هذين الضربين من العقول(١)» .

وسنقصر بحثنا في فلاسفة اليونان على الالمام بآراء فيلسوفين كبيرين هما افلاطون وآرسطو ، لا لأنهما يمثلان قمة الفكر اليوناني فحسب ، بل لانهما أثرا في الفلسفة العربية والفلسفة الاوربية أعمق تأثير .

٢ – حياة افلاطون

قال (امرسون) في خطبة عنوانها ، افلاطون الفيلسوف : « عن افلاطون تصدر كل المسائل التي ما زال المفكرون والكتاب إلى يومنا هذا يكتبونها ويناقشون فيها . ان كتبه توراة المتعلمين منذ اثنين وعشرين قرناً . . فالقديس اوغسطينوس وكوبرنيكس ، ونيوتون ، وبهمن ، وسويد نبرغ ، وغوته ، مدينون له . انه الرائد،وهم التابعون ، ومن الانصاف ان ننسب إلى هذا المعلم العظيم كل التفاصيل التي تستخرج من فلسفته . افلاطون هو الفلسفة، والفلسفة هي افلاطون » ، وهو الحكيم الالهي ، ومعلم آرسطو ، والينبوع الحي الذي يرقى اليه أهم ما قيل ويقال في عالم الفكر الحديث .

ولد افلاطون سنة ٤٢٨ – ٤٢٧ قبل الميلاد في جزيرة قريبة من آثينا تسمى إيجينا (Egine) وتوفي سنة ٣٤٨ – ٣٤٧ في أثينا عن عمر يناهز الثمانين أو الحادية والثمانين .

كان افلاطون من اسرة شريفة النسب ، فهو من جهة والده آرسطون (Ariston)

---

(١) *A. Cresson. La philosophie antique, Paris* 1947.

ينحدر من صلب كوردوس (Cordus) آخر ملوك أثينا ، أما نسبه من جهة أمه بريكتوني (Perictone) فيتصل بالحكيم (صولون) . وقد سمي اولاً باسم جده (آريسطوكلس) على عادة اليونانيين ، ثم لقب بعد ذلك بأفلاطون، ومعناه العريض،اي العريض الجبهة أو المنكبين أو الواسع الصدر أو الفكر .

تلقّن افلاطون في سني حداثته جميع علوم زمانه ، كالقراءة ، والكتابة ، ومبادىء الحساب ، والهندسة ، والموسيقى . واحب الفنون الجميلة ، ومارس النقش والتصوير ، والنحت ، وقرض الشعر . وبرز في الالعاب الرياضية ،حتى حصل على عدة جوائز . ويقال انه كتب بعض المسرحيات . الا انه لما بلغ العشرين من سنه اتصل بسقراط،وانقطع اليه مدة ثماني عشرة سنة .

وقد وصف لنا علاقته بسقراط ، فقال ما خلاصته : « عندما كنت صغير السن طمحت ببصري كغيري من الشبان إلى الاشتراك في الحياة العامة ، ولكن، لما شهدت ما طرأ على هذه الحياة من تطورات تشمئز منها النفس،اعرضت عن السياسة . فما بالكم اذا كان الحكام قد قدموا صديقي ومعلمي سقراط إلى القضاء ، واتهموه بالالحاد ، وحكموا عليه بالموت،ونفذوا الحكم فيه » .

وما ان مات سقراط حتى راح افلاطون يضرب في الآفاق من آثينا إلى ميجارا، إلى مصر، إلى قورينا،إلى صقلية وجنوبي ايطاليا . فاجتمع في ميجارا باقليدس،كما اجتمع في جنوبي ايطاليا بزعماء الفيثاغوريين وبـ(ديون) أخي زوجة الطاغية (ديونيسوس) الأول ، فظن انه يستطيع بواسطة هذا الصديق الجديد ان ينشر مبادئه الفلسفية ، فغضب عليه (ديونيسوس)،واقصاه عن سيراقوزا عاصمة صقلية ، فعاد إلى أثينا سنة ٣٨٧ ق . م . وهو في الأربعين من سنه ، وانشأ على أبوابها في بستان يسمى (اكاديموس) اقدم جامعة في العالم،وهي المسماة بالاكاديمية ، ثم رحل ثانية إلى صقلية سنة ٣٦٧ ق.م. بدعوة من صديقه (ديون) لتعليم ابن أخته ديونيسوس الثاني مبادىء الفلسفة، فأخفق في عمله ورجع إلى اثينا، ثم استقدمه ديونيسوس الثاني مرة ثانية لاستئناف اصلاحاته ففشل فيها ، وتساقطت احلامه كأوراق الخريف،

ثم استقر في نهاية المطاف في أثينا، وانقطع إلى التأمل الفلسفي،حتى وافاه الأجل سنة ٣٤٨ – ٣٤٧ ق . م . محاطاً بتلاميذه الذين كانوا يحبونه ،كما كان هو نفسه يحب معلمه سقراط .

كان افلاطون حاد الذكاء ، عميق التفكير ، حسن الحديث ، بارع النكتة ، محباً للجمال، شجاعاً ، مخلصاً لاصدقائه ، متفانياً في تحقيق ما يعتقد انه الحق والخير ، ولم يكن زاهداً في الدنيا ، ولا مسرفاً في الاقبال عليها ، بل كان معتدلاً في كل شيء . واذا كان لم يتزوج قط ، ولم ينجب اولاداً ، رغم حياته الطويلة فان عشقه للفلسفة،وانقطاعه التام إلى مسائلها جعلا منه ابا لكثير من المفكرين الذين لا يزالون حتى الآن يشربون من معين أفكاره .

٣ – كتب افلاطون

كتب افلاطون محاورات تدور بين اشخاص معروفين في مكان معين وزمان معين ، وهويسمي كل محاورة من محاوراته باسم الشخص الذي صنفت له ، فيرسم لذلك الشخص صورة مفعمة بالحياة ، ثم يدير الحوار بينه وبين الاشخاص الآخرين على الطريقة السقراطية . مثال ذلك حوار سماه (لاخس) في الشجاعة ، وحوار سماه (خرميدس) في العفة، وقول سماه (غورجياس) في الأخلاق والسياسة، وحوار سماه (مينون) في ان العلم تذكر ، وحوار سماه (فيدون) في خلود النفس ، وحوار سماه (طيماوس) في أصل العلم ، وحوار سماه (الجمهورية) في المدينة الفاضلة ، وحوار سماه (النواميس) في تنظيم المدينة الخ .

وبين أيدينا الآن ٣٦ محاورة رتبت منذ القرن الأول للميلاد في رباعيات (Tétralogie)،أي في مجموعات تشتمل كل واحدة منها على أربع محاورات ، مرتبة بحسب اسلوبها وهيئة تأليفها وطبيعة الموضوعات التي تعالجها .

ولكن العلماء المتأخرين أخذوا منذ القرن التاسع عشر يرتبون محاورات افلاطون ترتيباً جديداً، فاتخذ (شلير ماخر) سنة ١٨٠٤ الصورة الفنية للمحاورة معياراً لترتيبها

ونحا (هرمان) (١٨٣٩) نحواً آخر، فرتب المحاورات بحسب زمان تأليفها ، ورأى (كامبل) (١٨٦٧) ان يتبع في ترتيبها المنهج الفيلولوجي . وقسمها آخرون إلى محاورات الشباب ومحاورات الشيخوخة .

ولا يزال الاختلاف في الترتيب الزماني لهذه المحاورات قائماً بين العلماء حتى الآن. من هذه الترتيبات الزمانية ترتيب (تيلور)، وترتيب (غليوم بوديه) في الترجمة الفرنسية. وترتيب (لوب) في الترجمة الانكليزية .

ومن الترتيبات الأخيرة ترتيب (أميل برهيه) الذي جعل المحاورات ستة أقسام : (أولها) ما صنف قبل موت سقراط أو بعد موته مباشرة (وثانيها) ما صنف قبل افتتاح الاكاديمية (وثالثها) ما صنف بعد افتتاح الاكاديمية (ورابعها) ما يشتمل على تصوير حياة سقراط (وخامسها) محاورات الجدل (وسادسها) محاورات الشيخوخة .

وقد اثبت النقد التاريخي ان افلاطون قد نحل بعض المحاورات وهي لغيره ، كمحاورات القبيادس الثانية (Alcibiades II) . وهيبارخوس (Hipparchus) . والمحبين (Amatores) ، وتياجيس (Theages) ، وقليطوفون (Clitophon) ، ومينوس (Minos) .

ولا يزال هنالك محاورات يشك الباحثون في نسبتها اليه من دون ان يقطعوا بانتحالها كالقبيادس الأولى ، والخطابات ، وايون ، ومنكسينوس . وهيباس الكبرى وملحق القوانين .

ولعل ابسط ترتيب عملي لمحاورات افلاطون ترتيبها بحسب موضوعاتها على النحو التالي :

١ ـ **المحاورات السقراطية** وتشمل محاورة الدفاع عن سقراط ، واقريطون ، واوطيفرون ، وفيدون .

٢ – **المحاورات الفلسفية** وتشمل تيتاتوس ، وفيلابوس ، والسفسطائي ، وبارمنيدس ، وطيماوس ، ومينون .

٣ – **والمحاورات الجمالية** وتشمل فيدروس ، والمأدبة ، وايون ، وهبياس الكبرى .

٤ – **والمحاورات الاخلاقية** وتشمل خرميدس ، ولاخس ، وليسبس ، وغورجياس .

٥ – **والمحاورات السياسية** وتشمل الجمهورية، والنواميس ، والسياسي .

أما طريقة افلاطون في كتبه فهي طريقة الحوار ، والجدل ، والقصة . فالحوار كما لا يخفى مشتمل على اسئلة واجوبة تنبض بالحياة ، والجدل يلزم الخصم بنتائج ما سلم به من المقدمات المشهورة في سبيل ايصاله إلى الحقيقة ، والقصة تعبير رمزي عن الحقائق المجردة بلغة الحس والخيال .

وقد زعم بعض المؤرخين ان افلاطون كان في اول امره يميل إلى الشعر ، فأخذ منه بحظ عظيم ، ثم حضر مجلس سقراط فرآه يثلب الشعر فتركه ، ثم انتقل بعد ذلك إلى طريقة فيثاغورس في الحقائق المعقولة . واذا كان افلاطون قد ترك طريقة الشعر، فمرد ذلك إلى رغبته في صوغ افكاره صوغاً فنياً جديداً وهذه الصيغة الجديدة ، ليست بالنثر الخالص ، ولا بالشعر المحض ، وانما هي حوار يجد القارىء في مطالعته لذه تفوق اللذة التي يشعر بها عند مشاهدة الروايات التي تمثل على المسرح . فكما يشترك الجمهور في الحكم على المأساة التي يشاهدها ،كذلك يشترك قارىء المحاورات في الصراع الفكري الذي يدور بين أشخاصها، حتى يحكم لهم أو عليهم بحسب قربهم من الحقيقة أو بعدهم عنها .

وقد ذكر الفارابي في كتاب الجمع بين آراء الحكيمين مذهب افلاطون في تدوين الكتب فقال ان افلاطون « كان يمنع في قديم الايام عن تدوين العلوم، وايداعها بطون الكتب، دون الصدور الزكية، والعقول المرضية ، فلما خشي على نفسه الغفلة والنسيان ،

ودهاب ما يستنبطه ، وتعسر وقوفه عليه ، اختار الرموز والالغاز قصدا منه لتدوين علومه وحكمته على السبيل الذي لا يطلع عليه الا المستحقون لها والمستوجبون للاحاطة بها طلباً وبحثاً وتنقيراً واجتهاداً » غير ان الناظر في كتب افلاطون والمواظب عليها لا يخفى عليه مذهبه في وجوه تأليفها . ان حقائق الفلسفة في نظره لا يمكن التعبير عنها بالالفاظ . فاذا كان الايونيون قد سلكوا طريقة النثر في تأليف كتبهم، فمرد ذلك إلى أن النثر أكثر الاساليب ملاءمة لتدوين الموضوعات العلمية ، واذا كان اكسانوفون ، وبارمنيدس ، وامبيذكلس قد اختاروا الصورة الشعرية للتعبير عن أفكارهم، فمرد ذلك إلى أن جمال النظم يضفي على الفلسفة طلاوة. وهي في نظرهم وحي إلهي لا يصاغ الا شعراً . اما افلاطون فقد أعرض عن طريقة النثر المألوف، والشعر المعروف، واختار طريقة الحوار ، وهي طريقة متوسطة بين الطريقتين السابقتين .

٤ ـ افلاطون وسقراط

ان جميع محاورات افلاطون تجري على لسان سقراط عدا محاورة النواميس التي ألفها في أواخر أيامه . ولما كان سقراط لم يترك لنا أثراً مكتوباً، فإن آراءه وتعاليمه لم تصل الينا إلاّ بطريق مذكرات اكسانوفون ومحاورات افلاطون .

وخلاصة فلسفة سقراط ان هنالك حقائق مستقلة عن المدركات الحسية ، وان للعالم نظاماً ثابتاً شرعه إله عاقل حكيم يدبر أمور العالم ويعنى بشؤون الخلق ، وان النفس الانسانية لا تدرك الحقيقة الاّ بطريق الفضيلة ، فالفضيلة علم ، والعمل والفكر متحدان ، والنفس خالدة تثاب في الآخرة على ما عملت من خير ، وتعاقب على ما عملت من شر. ولعل قاعدة « اعرف نفسك » المكتوبة على معبد (دلفس) بأحرف من ذهب أحسن القواعد دلالة على فلسفة سقراط . ولذلك قيل ان هذا الفيلسوف أنزل الحكمة من السماء إلى الأرض . ان معرفة النفس عنده توجب معرفة قواها ونزعاتها وميولها ، كما توجب معرفة جوهرها وأصلها ومصيرها ومناهج تفكيرها وطرق سلوكها. وطريقة سقراط في التعليم طريقة الحوار المسماة بطريقة

التوليد ، فقد كان كما يقول يشهد بحواره مخاض النفس عند ولادة الأفكار ، كما كانت أمه القابلة تشهد مخاض النساء عند ولادة الاطفال .

ولسنا نريد الآن ان نفصل القول في فلسفة سقراط ، ولكننا نريد ان نجيب عن مسألة واحدة وهي : هل الآراء التي يبسطها افلاطون في محاوراته هي آراؤه الخاصة ام آراء سقراط ، ثم لماذا اتخذ افلاطون استاذه سقراط ستاراً يخفي وراءه آراءه الخاصة .

لقد كانت هذه المسألة موضع جدل طويل بين مؤرخي الفلسفة ، فقال بعضهم إن قسماً كبيراً من آراء افلاطون مستمد من سقراط ، وقال آخرون لم يكن سقراط صاحب فلسفة كونية معينة ، بل كان مصلحاً اجتماعياً وزعيماً اخلاقياً ملهماً، له آراء فلسفية مبعثرة هنا وهناك،دونها افلاطون في محاوراته،ثم عرضها علينا باسلوب فني أصيل،كالفنان الذي يصور أحد مشاهد الطبيعة فلا يقتصر على محاكاة الأصل ، بل يبدله ويغيره بحسب الصور الغائية المرتسمة على صفحات ذهنه .

ومهما يكن من أمر فان لدينا برهانين على اختلاف آراء افلاطون عن آراء سقراط . الأول قول آرسطو ان سقراط انصرف إلى معالجة مسائل الفلسفة الاخلاقية ، ولم يعن قط بالبحث في طبيعة الاشياء العامة ، وان افلاطون هو المسؤول عن قلب مسائل المنطق والاخلاق إلى مسائل علم ما بعد الطبيعة . والثاني ان افلاطون نفسه لخص اسس فلسفته في الرسالة السابعة التي كتبها في أواخر أيامه . فقال ان فلسفته فلسفة المثل ، وهي لا تفسر بالألفاظ ، بل تفسر بالاشراق الذي يغمر النفس، ويمكنها من ادراك ماهيات الأشياء التي لا تتغير .

ومهما يكن من امر فان فلسفة افلاطون لا تنحصر في آراء سقراط وآراء غيره من المتقدمين . بل تتضمن آراء كثيرة مبتكرة صيغت في قالب فني جميل ، فيه من الروعة والانسجام ما يدهش اللب ، ويحير العقل ، فلا غرو اذ اطلق المؤرخون عليه اسم الحكيم الإلهي .

٥ ـ فلسفة افلاطون

من الصعب على المؤرخ ان يوضح جوانب فلسفة افلاطون دون الاطلاع على ظروف حياته . فان هذه الظروف تبين لنا ان افلاطون كان يطمح ببصره إلى الحياة العامة ، وانه لم يعرض عن السياسة الاّ لاشمئزازه من الاضطراب الذي حلّ بمجتمعه . واذا كان قد كره ديمقراطية (بريكلس) واستبداد (كريتياس)،فمرد ذلك إلى رغبته في اتباع سياسة اجتماعية مثالية مبنية على الحكمة والعدل والخير . ولعله لم ينقطع إلى التأمل الفلسفي الا بعد اتصاله بسقراط فافتتن بتعاليم هذا الحكيم، وأحبه بعقله وقلبه. والدليل على ذلك قوله: « أشكر الله لأنه خلقني يونانياً لا بربرياً ، حراً لا عبداً ، ورجلاً لا امرأة ، واشكره كذلك لانني ولدت في عهد سقراط » . وما أحب افلاطون استاذه الاّ لأنه وجد في تعاليمه وسيلة لاعادة النظام إلى حياة بلاده المضطربة . ان فلسفته مفعمة بفكرة النظام والخير ، وسواء انظرت إليها من الوجهة الانسانية،ام من الوجهة الكونية،فهي هي في الباطن وان كانت مختلفة الجوانب في الظاهر . ذلك لأن صورة الخير،التي جعلها افلاطون مبدأ كل نظام وترتيب واتساق وتناسب وانسجام،تتجلى في كل جانب من جوانب فلسفته ، كأن الكون في نظره كتاب هندسة ، وكأن صانع الكون مهندس ، حتى لقد كتب على باب (اكاديميته) : **من لم يكن مهندساً فلا يدخل علينا** .

ولعلنا لا نستطيع ان نفهم فلسفة افلاطون الا اذا قرنّا بينها وبين فلسفة (هيرقليطس) الأيوني ، وفلسفة (بازمنيدس) الايلي .

فهير قليطس يزعم ان الحقيقة هي التغير ، وان كل شيء يحمل ضده معه. فالوجود والعدم مجتمعان في كل شيء . وما من شيء الا وهو في تغير دائم ، الميلاد موت، والشروق غروب ، والانسان لا يستحم في الماء نفسه مرتين .

واذا كان التغير جوهر الكائنات وكانت الأشياء لا تبقى على حال واحدة،كان من المتعذر على العقل ان يصل الى ادراك الحقائق الثابتة .

وبارمنيدس يقول ان الوجود نقيض العدم،ولا وسط بينهما ، فاما ان يكون الشيء موجوداً ، واما ان يكون معدوماً ، واذا كان هنالك وجود وجب ان يكون هذا الوجود واحداً ، وساكناً،وازلياً،وابدياً . وهذا يوجب ان تكون الحقيقة عقلية كالوجود الذي تعبر عنه ، أما المدركات الحسية فلا يعتد بها،لأنها متغيرة وكثيرة،وكل ما كان متغيراً فلا مجال فيه إلى معرفة الحقيقة .

اما افلاطون فإنّه مع اعتقاده ،كهرقليطس،ان كل شيء في هذا العالم المحسوس يتبدل ويتغير،الاّ انه لم يذهب إلى ان العلم قائم على المحسوسات وحدها . وهو وان اعتقد ان الوجود الحقيقي مختلف عن الوجود الحسي،الاّ انه لم يذهب إلى ان الوجود الحسي مستعصٍ على التفسير والتوضيح .

وسنبين في كلامنا على نظرية المثل،ونظرية النفس،ونظرية المعرفة،كيف استطاع افلاطون ان يجتنب عيوب مذهب (هرقليطس) ومذهب (بارمنيدس) معاً،وذلك باثباته وجود عالمين : احدهما عالم العقل او عالم المثال وهو العالم الحقيقي ، والآخر عالم الحس وهو عالم الظلال .

١ – نظرية المثل

المثل عند افلاطون هي الصور المجردة ، او الحقائق الخالدة في عالم الاله،وهي لا تدثر ، ولا تفسد ، ولكنها ازلية أبدية . والذي يفسد ويدثر انما هو هذا الكائن المحسوس .

فهناك اذن بالنسبة إلى افلاطون عالمان : عالم العقل او عالم الاله ، وفيه المثل العقلية والصور الروحانية ، وعالم الحس او عالم الظلال ، وفيه الصور الجسمانية ، والاشخاص الحسية. فكأن عالم الحس عالم الظواهر المتغيرة، وكأن عالم العقل عالم الحقائق الثابتة . ونسبة الحقائق التي في عالم العقل إلى النسخ التي في عالم الحس كنسبة الأشخاص الحقيقيين إلى الصور التي في المرآة . والفرق بين الصور المنطبعة في مرآة الحس، والحقائقِ الموجودة في عالم العقل، أن صور المرآة الحسية صور خيالية متغيرة

عـــلى حين ان الحقائق المتمثلة في عالم العقل صور روحانية مجردة ، أو مثل ثابتة تحرك الاشخاص ولا تتحرك ، ولها الوجود الدائم والثبات المستمر .

ولنقرب هذه النظرية من الاذهان بمثال : اني انظر إلى من حولي من اشخاص الانسان،فأجد بينهم اختلافات كثيرة ظاهرة،فهذا طويل،وذاك قصير ، وهذا أبيض الوجه ، وذاك أفطس الأنف . الخ . ولكني اذا انعمت النظر في الأمر رأيت ان وراء هذه الاختلافات الظاهرة ووراء هذه الكثرة المتغيرة شيئاً مشتركاً بين جميع الاشخاص ، وهو أن كل واحد منهم انسان .

وهذا المعنى المشترك الموجود في جميع اشخاص الانسان هو **الانسانية** ، وهي ما **نسميه** مثالاً او ماهية عقلية . فالانسان المركب المحسوس شيء جزئي ، وماهية الانسان المشتركة بين جميع الاشخاص معقول كلي . وكذلك كل نوع من انواع الحيوان والنبات والمعادن، وكل ما لا يقع تحت الحس من المعقولات كالعدالة، والمساواة ، والحكمة ، والشجاعة، والعفة، والمشابهة، والتباين ، والهوية، والتغير . والجمال والقبح، والخير والشر . الخ. فهي مثل أو معقولات أو صور روحانية موجودة فوق العقل الانساني في عالم حقيقي يطلق عليه افلاطون اسم عالم المثال . وهذه المثل هي الموضوع الحقيقي للمعرفة لأن معرفة الانسان لا تقوم على معرفة ما يتصف به افراده من الصفات المتغيرة، بل تقوم على ادراك الماهية المشتركة بين جميع أفراد نوعه .

ومعنى ذلك ان المثال هو الحقيقة المعقولة القائمة بذاتها، وهو أزلي وثابت لا يتغير ولا يفسد ولا يدثر. اما الكائن المحسوس فهو جزئي وكثير ومتغير ، وبين الحقائق العقلية والاشياء الحسية مطابقة ومشاركة ، الا ان المحسوس ادنى مرتبة من المعقول .

ينتج مما تقدم ان للمثل عدة صفات :

١ ــ **المثل اجناس** ، وكل جنس منها يشمل اشخاصاً كثيرين مختلفين بالعدد وهي صور عقلية ، أو قل،اذا شئت ، انها جواهر أزلية ثابتة لا يعتريها

التغير . أما الأشياء الحسية فهي متغيرة ، ومتبدلة ، وخاضعة للكون والفساد . وفي هذا القول كما ترون توفيق بين (هرقليطس) و (بارمنيدس) ، لأن قول الأول ان كل شيء يتغير لا يصدق الا على عالم الحس ، وقول الثاني ان كل شيء ثابت وساكن لا يصدق الا عالم العقل . اما افلاطون فانه لما قال بوجود عالمين متطابقين:احدهما عالم المثال الشبيه بعالم (بارمنيدس)، والآخر عالم الحس الشبيه بعالم (هرقليطس) استطاع ان يجمع بين الثابت والمتغير ، وبين الواحد والكثير،في وزن واحد من الانسجام .

٢ ـ المثل اعداد ، اذا كانت المحسوسات الداخلة في نوع واحد ذات طبيعة واحدة، وكانت طبيعة كل نوع ذات مقاييس محددة، وجب ان تكون المثل المشتملة على هذه الطبائع اعداداً ذات نسب رياضية معينة . والقول ان المثل اعداد متصل بقول (فيثاغوروس) ان العدد مبدأ جميع الكائنات . ونزيد ذلك بياناً فنقول ان المثل في نظر افلاطون اجناس وانواع محددة، وهي متصلة بعضها ببعض لاشتراكها في صفات عامة متداخلة ، ولها درجات متفاوتة اعلاها درجة المثال الاعلى او الجنس الأول المحيط بجميع الاجناس والانواع وهو الخير المحض . وهذا وحده يدل على ميل افلاطون إلى تفسير مراتب الموجودات تفسيراً هندسياً ، فكما تقوم الرياضيات على الأعداد وعلى ما بينها من نسب حسابية وتأليفات هندسية ،كذلك تقوم حقائق الموجودات على نسب عددية أساسها الواحد .

٣ ـ المثل قائمة بذاتها ، لأنها الحقائق الازلية التي لا حقائق بعدها،على خلاف الجزئيات التي ندركها بحواسنا،فهي نسخ منقولة من المثل تشاركها في الوجود دون بلوغ مرتبتها . قال افلاطون في كتاب الجمهورية حكاية عن سقراط : « لقد درجنا فيما تذكر على وضع مثال واحد يشمل الافراد الكثيرين الذين نطلق عليهم اسماً واحداً . فلنأخذ أي كثرة شئت ، فثمة أسرّة ومناضد كثيرة ، ولكن ليس لها الا مثالان احدهما مثال السرير ، والآخر مثال المنضدة . وصانع كل من هذه الأشياء ينظر إلى المثال،فيصنع أسرة أو

مناضد نستعملها . وكذلك الحال في غيرها من الأشياء » (١) فالسرير الجزئي ليس سريرا مثالياً وانما هو نسخة منه فقط ، ونحن ندرك هذا السرير المثالي بعقولنا،وندرك السرير الجزئي بحواسنا . ونطلق على ادراكنا للمثل اسم (العلم) وعلى ادراكنا للأشياء الحسية اسم (الظن) ، ولذلك كانت المثل مبدأ المعرفة ، لأن العلم كما بينا لا يقوم على الاحساس ، بل يقوم على تأمل المعقولات .

وكما ان المثل مبدأ المعرفة فهي كذلك مبدأ الوجود ، لأنه لا حقيقة للاشياء المحسوسة الا بما تنطوي عليه من الصور التي تصل بينها وبين عالم المثال . ان فيدون مثلاً أجمل من سقراط لا لأنه متصف بالجمال المطلق ، بل لأن فيه جمالاً نسبياً يدل على ان نصيبه من حقيقة الجمال اكثر من نصيب سقراط . فصورة الجمال المطلق ليست جمال افلاطون،ولا جمال فيدون،وانما هي صورة خالدة لا تتبدل . وهي فوق كل جمال جزئي ، فكأن الحقيقة التامة لا توجد الا في المثل ، وعلى قدر ما يكون نصيب الشيء الحسي من المثال العقلي اكبر تكون حقيقته أتم .

وفوق هذه المثل كلها مثال أعلى هو مبدأ المثل كلها ، وهذا المثال الأعلى هو الخير المحض أي الله ، وهو الصانع الذي يصنع نفسه،ويصنع كل ما تنبت الأرض، وكل ما عليها من كائنات حيّة ، كما يصنع الاجرام السماوية والأرض والسماء والآلهة وكل ما هو موجود تحت السماء أو في الجحيم تحت الأرض .

قال افلاطون : « ان صورة الخير هي الحدّ الاقصى لكمال العالم العقلي، اننا لا ندركها الا بالعناء الطويل ، ولكن متى ادركناها علمنا انها العلة الاولى لكل ما هو جميل وحسن ، ففي العالم المنظور تحدث النور والشمس ، وفي العالم العقلي تولد الحقيقة والعقل » (٢) ، وقال ايضا : « ان جميع المعقولات تستمد من الخير الأعلى وجودها وماهيتها . ان الخير الأعلى اساس العلم والحقيقة ، ومع ان كلاً من المعرفة والحقيقة جميل جداً،فمن الصواب ان نقول ان صورة الخير الاعلى تمتاز عليهما وتفوقهما جمالاً » (٣) .

---

(١) الجمهورية ، الكتاب العاشر .
(٢) الجمهورية ، الكتاب السابع .
(٣) الجمهورية ، الكتاب السابع .

وللخير الأعلى عدة صفات :

١ ــ فهو خير بذاته .

٢ ــ وهو اعظم الحقائق ثبوتاً .

٣ ــ وهو مختلف عن كل ما في العالم، فلا تدركه النفس الا اذا تحولت عما هو خاضع للصيرورة،واصبحت قادرة على تحمل عبء التأمل .

٤ ــ وهو مستعص على الوصف بلغة الكلام .

٥ ــ وهو حركة،وحياة ، ونفس ، وعقل .

٦ ــ وهو معشوق لذاته . قال افلاطون في كتاب المائدة : « ان الذي يجعل للحياة قيمة في عيني هو تأمل الجمال الأبدي ، ما اسعد مصير الانسان الذي يستطيع ان يتأمل الجمال الإلهي في بساطته وصفائه مجرداً عن الألوان الزائلة » .

٧ ــ وهو واحد وبسيط وكامل لا يتغير ، وقديم ازلي مفارق للزمان .

٨ ــ وهو صانع نفسه وصانع العالم .

٩ ــ وهو متصف بالاكتفاء الذاتي المطلق،فلا يحتاج إلى أي شيء آخر في كمال وجوده .

١٠ ــ وهو مدبر وحكيم ينظم امور الخلق ويلحظ كل شيء بعين عنايته .

وقصارى القول ان ما يثبته افلاطون في كلامه على الخير يدل على ان هنالك في نظره قوة الهية عقلية تهيمن على كل ما هو موجود وحادث في هذا العالم . فالخير عنده مبدأ العلم بالأشياء وعلة وجودها معاً . وهو ذروة سلم الوجود والموضوع النهائي للتأمل والعشق .

ب ــ نظرية النفس

الانسان عند افلاطون مؤلف من جوهرين احدهما منسوب إلى عالم المثال ، وهو النفس ، والآخر منسوب إلى عالم الحس ، وهو البدن .

وإذا كانت النفس من عالم المثال وجب ان تكون إلهية وأزلية وأبدية ، ومعنى أزليتها وجودها قبل البدن ، ومعنى أبديتها بقاؤها بعد الموت وخلودها .

وقد اقتبس افلاطون فكرة وجود النفس قبل البدن من تعاليم فيثاغوروس، وأغلب الظن أنه آمن بها إيماناً حقيقياً . وذلك ان النفس الانسانية في نظره شبيهة بنفس العالم . فنفس العالم أول ما خلق الصانع،وهي إلهية مثله ، وهي مبدأ حركة العالم المنظمة ، وهي علة الحياة بوجه عام . اما النفس الانسانية الشبيهة بنفس العالم من كل وجه فهي مبدأ حركة الجسم ، وفيها مبدأ خالد ينظم حركاتها ، وهذا المبدأ الخالد هو العقل .

وللنفس الانسانية ثلاث قوى وهي :

١ ــ **القوة الشهوانية** وهي مجموع الشهوات الجسدية والحسية،ومهمتها رئاسة الوظائف الغذائية والجنسية ، وفضيلتها **العفة** .

٢ ــ و**القوة الغضبية** وهي مجموع الغرائز النبيلة والكريمة ، ومهمتها حفظ كرامة الفرد،وفضيلتها **الشجاعة** .

٣ ــ و**القوة العاقلة** وهي قوة النظر والتأمل ، ومهمتها ادراك الحقيقة والسيطرة على القوة الغضبية والقوة الشهوانية،وفضيلتها **الحكمة** .

ولتوضيح هذه الاقسام الثلاثة يشبّه افلاطون الانسان بسائق يقود عربة يجرها جوادان،أحدهما طيب كريم،والآخر خبيث أرن ، فالبدن هو العربة،والسائق هو العقل ، و الجواد الطيب هو النفس الغضبية،والجواد الخبيث هو النفس الشهوانية . واذا كان أحد هذين الجوادَين طيباً والآخر خبيثاً كانت مهمة السائق الذي يقودهما شاقة، وعلى قدر ما يستطيع السائق تحقيق الاعتدال والانسجام بين هذين الجوادين يكون نجاحه في مهمته أتم . وكلما كانت سيطرة العقل على القوة الغضبية والشهوانية أعظم كانت طمأنينة الانسان وسعادته أكمل .

وسنبين في كلامنا على المدينة الفاضلة كيف ربط افلاطــون انقسام النفس الانسانية إلى ثلاث نفوس بانقسام المجتمع الى ثلاث طبقات : اولاها الطبقة الذهبية

وهي طبقة الحكام . وثانيتها الطبقة الفضيّة وهي طبقة الجنود، وثالثتها الطبقة النحاسية، وهي طبقة العمال . وجميع ما قاله افلاطون عن انقسام النفس الى ثلاث قوى لا يصدق الا على النفس الانسانية ، اما النفس الالهية فلا أقسام لها ،

لقد كانت النفس الانسانية موجودة في عالم المثال قبل اتصالها بالبدن ، فلما تكسرت اجنحتها هبطت إلى العالم الأرضي . ونحن لا ندري ما هي علة هبوطها على وجه التحقيق ، فهل اهبطت لتنال عقوبة على اثم اقترفته ام أهبطت لغاية أخرى . سنحاول الاجابة عن هذا السؤال عند كلامنا على نظرية المعرفة ، اما الآن فيمكننا ان نقول ان النفس الهابطة تستطيع ان ترتفع إلى عالم الجمال والحق والخير بما ينجلي لها من المعرفة . وكلما تجلت لها المعرفة قوي ريشها . وفي بعض اساطير افلاطون اشارة إلى رحلة النفس إلى السماء بقيادة زفس كبير الآلهة وتحليقها في الفضاء حتى تبلغ عالم الحق . انه من اليسير على الآلهة ان تصعد في السماء ، اما البشر فان عدداً قليلاً منهم يستطيعون ذلك، ولكنهم سرعان ما يهبطون، وأكثرهم تزدحم عرباتهم في الطريق،فلا يصلون إلى السماء لسوء قيادة السائق من جهة،ولسقوط ريش الأفراس من جهة ثانية . ومعنى ذلك ان الفيلسوف يعلم ان شهوات البدن تعوقه عن بلوغ الحقيقة ، وانه لا يصل إلى عالم الحق الا بتخليص نفسه من غلافها الجسدي . وسبيل ذلك الزهد في مطالب البدن . وطلب المعرفة بالعقل ، وطلب الوجود الحقيقي لاالوجود المتغير .

واذا علمت ان في النفس الانسانية قسماً خالداً ، وهو العقل ، علمت ان الخلود الحق لاينال الا بالحكمة . ان النفوس الكريمة ، تنال على عملها ثواباً ، أما النفوس الخسيسة فتهبط إلى عالم الظلمات ، والفيلسوف الحق لا يرهب الموت بل يطلبه ويستعد له. قال افلاطون في كتاب الجمهورية: «اذا اصاب العادل مرض أو فقر أو أي مصاب أليم كانت عاقبة ذلك خيراً له، أما في هذه الحياة وأما في الحياة الثانية ، لأن الآلهة لاتنسى من جاهد جهاداً حقاً في اعتناق البر والفضيلة والتشبّه بالله على قدر ما اتيح للانسان بلوغه»[1] وقال ايضاً في كتاب غورجياس (ص:٩٣) « ان رادامانت يحاكم النفوس في الحياة الثانية،فيرسل نفوس الأشرار إلى (التاتار) أي إلى أعماق

١ – افلاطون ، كتاب الجمهورية ، ص : ٦١٣ من ترجمة حنا خباز

الجحيم . ويرسل أرواح الفلاسفة إلى الجزر السعيدة » . وقد اختص افلاطون مسألة خلود النفس بقسط كبير من عنايته ، وله على هذا الخلود عدة أدلة :

الدليل الأول هو الدليل المستند إلى تعاقب الأضداد، فالليل يولد من النهار والنهار من الليل ، واللذه تعقب الالم ، والالم يعقب اللذة ، وهكذا تنتقل الأشياء من ضد إلى آخر ، ولو لم يكن الأمر كذلك لانتهت الأشياء إلى السكون المطلق . ومعنى ذلك ان بين الاضداد حركة دائرية تجعل أحدهما يعقب الآخر ، فاذا كان الموت والحياة ضدين ، كان لا بد من ان يكون بعد الموت حياة كما كان بعد الحياة موت .

والدليل الثاني هو الدليل المستمد من نظرية المثل ، وخلاصته ان المثل لا تدرك الا بآلة أزلية خالدة مثلها ، لأن الشبيه كما قال القدماء يدرك الشبيه . واذا كان من الصعب على النفس ان تدرك المثل وهي في غلافها الجسدي ، فإنَّ الموت الذي يفصلها عن البدن هو الذي يمكنها من الاتصال بالمثل . وانت لا تستطيع ان تسلم بموت النفس او بوجود نفس ميتة لأن ذلك مناقض لحقيقة النفس ، فالنفس قد عرفت المثل قبل هبوطها إلى الارض ، وهي حياة وحركة دائمة ، ومثال الحياة لا يعتّريه الفناء .

والدليل الثالث ان النفس لا تدرك الحقيقة في هذا العالم الا بطريق التذكر، وسبب ذلك ، أنها كانت في السماء تسير مع الآلهة وراء مركبة (جوبيتّر)،فهي إذن مثال أزلي ، ولكنها لما أهبطت إلى الارض نسيت ما كانت تعلمه من حقائق الاشياء يوم كانت في السماء ، فالتذكر اذن دليل على وجود النفس قبل اتصالها بالبدن،وما كان ازلياً فلا بد من أن يكون ابدياً .

والدليل الرابع ، ان البسيط لا يفسد . وان الذي يفسد انما هو الشيء المركب الذي ينحل إلى عناصره . فاذا كانت النفس واحدة وبسيطة كغيرها من المثل،وجب ان تكون خالدة .

والدليل الخامس ، ان الانسان يتوق إلى السعادة ، فاذا كانت سعادته لا تتحقق في هذه الحياة كان لا بدّ من ان يكون هنالك حياة أخرى تتحقق فيها السعادة .

والدليل السادس هو القول ان مبادىء الاخلاق توجب معاقبة صانعي الشر وإثابة صانعي الخير . وليس في هذه الحياة عقاب وثواب عادلان تماماً فلا بد اذن من القول بحياة ثانية تنال فيها النفس جزاء ما فعلت في هذه الدنيا .

والدليل السابع هو دليل الحركة،وهو قول افلاطون،في كتاب (فيدرس)،ان المتحرك اما ان يتحرك بنفسه ، واما ان يتحرك بغيره ، فاذا كان متحركا بغيره كان لا بد من وقوفه عن الحركة عند زوال المحرك ، واذا كان متحركاً بنفسه لم يقف عن الحركة . ونحن نعلم ان النفس متحركة بذاتها لأنها إلهية ، فهي اذن مبدأ بسيط والمبدأ لا يفسد .

وصفوة القول ان أدلة افلاطون على خلود النفس متصلة باعتقاده الآخروي، وهي على ما فيها من محاولات جميلة لا تشتمل الا على فروض مبنية على فروض . واجمل ما فيها قول افلاطون: ان النفس جوهرة روحانية تدرك الصور الروحانية وتتوق اليها، وان سعادتها الخاصة لا تتحقق تماماً إلا بخلاصها من المادة، ورجوعها إلى عالم الأرواح. وفي هذا الرجاء وهذا الشوق إلى السماء ما يبعث على الاعجاب . ان روح الفيلسوف الحق تسعد بعد الموت بمشاهدة الحقيقة ، اما الروح التي أحبت الجسد، ولم تتحرر من شهواته فانها تصبح بعد الموت شبحاً مخيفاً يعود إلى الجسد في قبره ، أو يحل بجسم حيوان على النحو الذي ذهب اليه اصحاب التناسخ ، وأما أرواح الاشرار والطغاة فتخلد في جحيم لا خلاص لها منه .

ج – نظرية المعرفة

ما هو أصل المعرفة وما هي قيمتها ؟

المعرفة الحق عند افلاطون هي معرفة المثل ، لأنالمثل هي الحقائق الثابتة، واذا كانت موجودة فوق هذا العالم المحسوس،وكانت الجزئيات الحسية لا تشاركها الا في بعض جوانبها،كانت المعرفة الحاصلة للعقل من تأمل هذه المثل أعلى من المعرفة الحسية .

ولكن كيف يتأتى لنا ادراك المثل؟ اننا ندركها بالعقل لا بالاحساس والتجربة، لأن التجربة كثيرة التبدل والتغير ، والمثال واحد لا يتغير وكل ما حولنا من الظواهر الحسية سريع الزوال على حين ان المثل ازلية وأبدية . وأنى للحواس ادراك المعقولات المجردة كالوجود،والهوية،والتشابه،والتضاد، والتباين، والتساوي، والجمال، والفضيلة والعدالة ، والخير،وما أشبه ذلك، انه لا سبيل إلى إدراكها الا بالتعقل المحض، وهذا التعقل لا يقوم على انتزاع الماهيات من معطيات الحس على النحو الذي ذهب اليه آرسطو ، بل يقوم على التأمل والتذكر .

والطريق الذي يتبعه افلاطون في تفسير حصول المعرفة هو طريق الجدل الصاعد، فبالجدل يتم الانتقال من المحسوس إلى المعقول ، بل من المعقولات الأولى إلى المعقولات الثواني ، للوصول إلى مبدإ المعقولات كلها وهو مبدأ الخير ، فالفلسفة هي العلم الكلي بالمبادىء الاولى والأمور الدائمة ، والعقل يصل اليها بالاستناد إلى العلوم الجزئية، ثم يهبط منها إلى هذه العلوم فيربطها بمبادئها، ثم إلى المحسوسات فيفسرها، ويسمى هذا المنهج الذي يجتاز جميع مراتب الوجود من الأدنى إلى الأعلى بالجدل الصاعد ، وعكسه الجدل الهابط الذي يتناول جميع الموجودات من الأعلى إلى الأدنى .

فانت ترى ان موقف افلاطون من المعرفة مختلف عن مذهب (بروتاغوراس) (وهرقليطس) وامثالهما ممن يرجعون المعرفة إلى الاحساس، ويقولون انها جزئية ومتغيرة مثله .

وفي الحق ان للمعرفة أربع درجات : **الأولى** درجة **الإحساس** وهو ادراك ظواهر الاجسام أو أشباحها ، **والثانية** درجة **الظن** وهو الحكم على المحسوسات بما هي كذلك ، **والثالثة** درجة **الاستدلال** وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة في المحسوسات ، **والرابعة** درجة **التعقل** وهو ادراك الماهيات المجردة من كل مادة .

لاشك ان الإحساس اول مرحلة من مراحل المعرفة، ولكن لو اقتصرت المعرفة على الإحساس وحده لما استطاعت النفس ان تدرك ماهيات الأشياء. فوظيفة الإحساس تنبيه

النفس،وايقاظها للحكم على الظواهر ، ولو لم تكن هذه القوة موجودة للنفس لما كان هنالك علم ولا فهم .

اما **الظن** فهوحكم على المحسوسات غير مرتبط بعلة ، وهو يتغير بتغير موضوعه ، وقد يكون كاذباً أو صادقاً . اما العلم فهو صادق بالضرورة ، فليس الظن اذن علماً وانما هو قلق في النفس يدفعها إلى طلب العلم .

واما **الاستدلال** الذي يطبقه العلماء في الحساب والهندسة والفلك والموسيقى فهو منهج أعلى من الظن ، ولكنه كثيراً ما يستخرج النتائج الصادقة من المقدمات الكاذبة ، ويرغم العقل على قبول بعض النتائج ولا يقنعه ، وسبب ذلك ان العلوم الرياضية تضع مبادئها وضعاً ، وتفرضها فرضاً ، دون استخراجها من مبادىء عليا . فهي اذن معرفة متوسطة بين غموض الظن ووضوح العلم .

ينتج من ذلك كله ان المعرفة الحق هي التي تحصل للانسان **بتعقل المثل ،** اذا حصلت صور هذه المثل في العقل حصل العلم ، واذا لم تحصل فيه لم يستطع ان ينتقل من النسبي إلى المطلق ، ومن الناقص إلى الكامل . فالمعرفة اذن حدس واستبصار يستعصي على الوصف ، وسبيلها تطهير النفس من ضلالات الحس ، ومجاوزة الاحساس والظن والاستدلال الى التعقل والتأمل

ولتوضيح كيفية حصول هذه المعرفة في العقل يقول افلاطون في اسطورة الكهف : « تصوّر طائفة من الناس تعيش في كهف . ولهذا الكهف باب يدخل منه النور فيضيء أرجاءه ، وقد سجن فيه اناس منذ نعومة أظفارهم ، والسلاسل في اعناقهم وارجلهم بحيث تستعصي عليهم الحركة ، ولا يستطيعون ان ينظروا الاّ إلى ما يمر أمامهم لحيلولة الاغلال دون التفاتهم ، ثم تصوّر ان وراءهم ناراً ملتهبة في موضع أعلى من موضعهم . وان بينهم وبينها جداراً منخفضاً كسياج المشعوذين الذي ينصبونه لمشاهديهم . ثم تصور ان هنالك أناساً يمشون وراء ذلك الجدار حاملين تماثيل بشرية أو حيوانية مصنوعة من الخشب أو الحجر ، مرفوعة فوق الجدار ، وافرض ان بعض اولئك المارة يتكلم وبعضهم صامت . ان هؤلاء السجناء لا يرون الا الظلال التي

أحدثها اللهيب وراءهم ، لأنهم مقيدون لا يلتفتون ، يحسبون هذه الظلال حقائق، ويظنون انها تتكلم. فلو فرضنا ان أحد هؤلاء السجناء فكت أغلاله، ونهض واقفاً على قدميه فتمكن من الالتفات إلى الوراء، لما قوي على رؤية الأشياء الحقيقية التي تعود رؤية ظلالها لشدة بريقها . ولو جاء رجل وأخبره ان ما كان يراه من قبل ليس سوى أوهام وظلال، لما صدقه. فهو اذن لا يألف ادراك الحقائق الا بعد الدربة الطويلة ، واذا أفاق من ذهوله وتعودت عيناه ضوء النهار استطاع ان ينظر إلى الأشياء نفسها وان يحدق إلى الشمس مصدر كل نور (١) .

وتأويل هذه الاسطورة ان الانسان هو السجين وان الكهف هو العالم المحسوس ومعرفة الظلال هي المعرفة الحسية ، والخلاص من عالم الظلال انما يتم بالجدل ، والأشياء المرئية هي الانواع والأجناس والأشكال أي الأمور الثابتة في هذه الدنيا والأشياء الحقيقية هي المثل ، والنار ضوء الشمس ، والشمس مثال الخير .

ومعنى ذلك ان الفياسوف الحق هو الذي يجاوز المحسوس المتغير ، ويخلص نفسه من الظلال، ويؤثر الحكمة على الظن، ويسمو إلى العالم المعقول، أي إلى الخير بذاته والجمال بذاته .

واذا علمنا ان العبد الذي امتحنه سقراط استطاع بالتأمل الذاتي أن يدرك ان المربع المرسوم على قطر مربع آخر يعادل ضعف ذلك المربع، أدركنا ان الاطلاع على الحقيقة لايكون بالحدس وحده بل يتم بالحدس والتذكر ، ووظيفة الاحساس كما بينا هي إيقاظ النفس من نومها ، وحملها على تذكر علمها القديم . ومعنى ذلك ان هبوط النفس إلى البدن أفقدها معرفة الأشياء الالهية ، فاذا عرضت عليها المحسوسات وادركتها تذكرت علمها القديم واستطاعت بالجدل الصاعد ان تسمو إلى معرفة المثل .

لا شك ان هذه المعرفة ليست معرفة نسبيّة وانما هي معرفة مطلقة . إن المعرفة النسبية هي المعرفة الناشئة عن الادراك الحسي المتغير . لقد قال (بروتاغوراس)

---

(١) كتاب الجمهورية ، الكتاب السابع ، راجع ترجمة الجمهورية لحنا خباز ص ٣١٠ – ٣١٤ من طبعة دار الاندلس بيروت .

ان الانسان مقياس كل شيء . ومعنى هذا القول ان المدركات الحسية تابعة لحالة المدرك . فهو إذا كان ذا صحة جيدة وجد الماء عذبا ، واذا كان ذا فم مرٍّ وجده مرّاً . فالمدرك والمدرك متغيران . والمعرفة الحسية لا توصلنا إلى اليقين ، أما معرفة المثل،فهي الموضوع الحقيقي للعلم . وهي تامة ومطلقة .

د ـ السياسة والدولة العادلة

لأفلاطون في السياسة كتابان هما الجمهورية ، والنواميس. اما الكتاب الاول فهومن كتب الشباب ، واما الكتاب الثاني فهو من كتب الشيخوخة .

والفرق بين الكتابين ان كتاب الجمهورية يبين لنا كيف ينبغي للحاكم الفيلسوف ان يحكم بالعقل والعدل ، وما هي شروط الدولة المثالية ، على حين ان الكتاب الثاني يقنع بحكومة واقعية أقرب إلى حال الانسان . ففي كتاب الجمهورية بحث نظري في الأخلاق والسياسة والتربية والفلسفة والاجتماع، وفي كتاب النواميس بحث عملي في القوانين ولا سيما قوانين العقوبات . فموضوعه إذن التشريع لتحقيق المثل الأعلى المرسوم في الجمهورية ، ولكن مع مراعاة طاقة الانسان ومقتضيات حياته .

ومع ذلك فإن كلا الكتابين يهدفان إلى غاية واحدة ، وهي إنشاء مدينة عادلة تضمن مصلحة الفرد والمجتمع . لأن الفرد والمجتمع متكاملان،لا يفهم أحدهما دون نسبته إلى الآخر ، فعدالة الفرد هي عدالة الدولة وبالعكس ، الا انه ينبغي البحث في عدالة الدولة قبل البحث في عدالة الفرد ، لأنها في الدولة أظهر وأوضح . ومعنى ذلك كله ان علم الاخلاق وعلم السياسة لاينفصلان ، لأنه ليس بين سلوك الانسان في نفسه،وبين سلوكه مع غيره اختلاف ، وقاعدة هذين السلوكين التشبّه بالله .

لقد أورد افلاطون في كتاب الجمهورية ثلاثة تعريفات للعدالة . **الأول** هو القول ان العدالة اتفاق اعمال الانسان مع التقاليد الموروثة ، **والثاني** هو القول ان العدالة تحقيق مصلحة الاقوى ، **والثالث** هو القول ان العدالة اتفاق الناس فيما بينهم على ان لا يظلم بعضهم بعضاً .

ولكن افلاطون لا يقبل أي تعريف من هذه التعريفات ، بل يرد عليها كلها ليثبت لنا في النهاية ان العدالة هي الحكمة ، وان العادل هو الحكيم الصالح .

ولا بدّ في تحقيق العدالة في الفرد والمجتمع من معرفة ما تتصف به النفس الإنسانية من القوى ، فالنفس الانسانية كما قلنا ثلاث نفوس : النفس الشهوانية ، والنفس الغضبية والنفس العاقلة . ولكل من هذه النفوس فضيلة خاصة بها . ولا يبلغ الانسان سعادته وطمأنينته الا إذا سيطرت نفسه العاقلة على نفسه الغضبية ونفسه الشهوانية . ويقابل هذه النفوس الثلاث في المجتمع ثلاث طبقات ، وهي **الطبقة النحاسية** أي طبقة العمال الذين تسيرهم شهواتهم ، **والطبقة الفضيّة** أي طبقة الجنود الذين يتصفون بالشجاعة ، **والطبقة الذهبية** أي طبقة الحكام المتصفين بالحكمة . ومن مصلحة المجتمع أن يتولى كل فرد العمل اللائق به ، أي أن يوضع كل رجل في المكان الموافق له ، فلا يتولّى الدفاع عن المدينة جبان ، ولا يتولى الحكم في الدولة أحمق ولا جاهل ، بل يتولاه الحكيم العاقل . ومعنى ذلك ان العدل لا يتحقق في المدينة الاّ اذا سيطرت الطبقة الذهبية على الطبقة الفضيّة ، والفضيّة على النحاسية ؛ والاّ اذا اهتدى الجميع بهدي العقل . ومعنى ذلك أيضاً ان الحكم في الدولة المثالية يجب أن يوسد إلى الفلاسفة ، لأنهم أقدر على الاضطلاع به من سائر الناس ، لاتصافهم بالمعرفة والفضيلة ، ولقدرتهم على تصور القوانين العادلة تصوراً علمياً . قال افلاطون في كتاب الجمهورية :

« لا يمكن زوال بؤس الدولة وزوال شقاء النوع الانساني ما لم يملك الفلاسفة او يتفلسف الملوك والحكام فلسفة صحيحة تامّة ، اي ما لم تجتمع القوتان السياسية والفلسفية في شخص واحد » . فقد يتناوب الحكم في الدولة فيلسوف بعد فيلسوف ، أو جماعة بعد جماعة على حد سواء ، شريطة أن يكونوا محافظين على المبادىء العادلة . وقد عدد افلاطون صفات الفيلسوف الحاكم ، فقال : يجب أن يكون الفيلسوف محباً للحقيقة ، ذا رغبة وقادة في معرفة كل الموجودات ، مبغضاً للكذب ، محباً للصدق ، ميالاً إلى احتقار اللذات الجسدية ، غير مكترث بالمال ، شديد القناعة ، زاهداً في الجاه ، نابذاً للشقاء ، شجاعاً أمام الموت ، بعيدا عن الفساد والعجرفة والرياء ، سامي المدارك والفكر ، قوي الحدس ، عادلاً ، دمث الطباع ،

سريع الخاطر والذاكرة، محباً للجمال ، ذا فطرة موسيقية متسقة (١).

فالمدينة الفاضلة هي المدينة التي يتولى الحكم فيها فيلسوف يهتدي بمثال الخير في تدبير أمورها، بحيث يكون كل جزء منها منقطعاً إلى ما خلق له . وهذه المدينة الفاضلة تحاكي المدينة السماوية في نظامها . وهي المدينة التي يتجلى فيها نظام الخير بأعلى مظاهره . أما المدن الاخرى المضادة للمدينة الفاضلة، فهي أربعة أنواع، اولها مدينة الكرامة، اي المدينة التي تسيطر على حكامها فضيلة النفس الغضبية . كما الحال في اسبارطة ، **وثانيها** مدينة المال، وهي حكومة القلة التي تؤدي إلى انقسام المدينة إلى مدينتين : مدينة الاغنياء ومدينة الفقراء . **وثالثها** المدينة الديمقراطية التي يحكمها الشعب ، وهي مدينة الفوضى التي يثور فيها الفقراء على الاغنياء المترفين، وسعارهم الحرية والمساواة، لا قيم الرجال. **ورابعها** مدينة الاستبداد والطغيان، وهي التي ينهض فيها من الشعب رجل كثير الدهاء، فيمسك بزمام الحكم، ويأخذ الناس بالعنف، ويقطع رأس كل منافس او ناقد، ويقصي عنه كل رجل فاضل . واسوأ أنواع الحكومات في نظر افلاطون حكومة الديمقراطيين، وحكومة الطغاة، وأفضلها حكومة الفلاسفة .

واذا كان تحقيق العدالة في الدولة رهنا باختيار الحكام الذين يطبقونها، كان لا بد من البحث في النظام التربوي الذي يعد هؤلاء الحكام .

اول مبدإ في هذا النظام هو القول ان التعليم العام يشمل اطفال الجنسين من جميع الطبقات ، واول اجراء عملي فيه هو استيلاء الدولة على جميع الاطفال عند ولادتهم وتسليمهم إلى المراضع العامة ، ثم اعدادهم على مراحل وفقاً لما تحتاج اليه وظائف المجتمع من المؤهلات. فتربية الزراع والصناع تشتمل على تعليمهم ما يحتاجون اليه في ممارسة اعمالهم ، وتربية الجنود تشتمل على تعليمهم الموسيقى والالعاب الرياضية . اما تربية الحكام فتقوم على تنشئتهم تنشئة فلسفية صحيحة . والوسيلة الوحيدة التي يجب الأخذ

(١) الجمهورية ، الكتاب السادس .

بنّها لتحديد مصير الأطفال هي الكشف عن مواهبهم بالامتحانات المتتالية. فالذين يسقطون في الامتحان الاول يصبحون عمالاً وزراعاً ، والذين يسقطون في الامتحان الثاني يصبحون جنوداً، اما الذين يجتازون هذا الامتحان فيتعلمون الفلسفة وكيفية انطباقها على الناس ، ولا ينقلون إلى طبقة الرؤساء الا بعد بلوغهم سن الخمسين .

ومعنى ذلك كله ان الفلسفة هي الوسيلة الوحيدة لوضع سياسة محكمة مستمرة، وهي معرفة الخير وارادته ارادة صادقة ، ولا يمكن التهيؤ لها الا بالفضيلة التي تخلص النفس من الشهوات، وتعدها لقبول الحق. والفلاسفة أصلح الناس لإقامة النظام الإلهي على هذه الأرض .

ومع ان افلاطون يبدو لنا ارستقراطياً في قوله بوجوب انقسام المجتمع إلى ثلاث طبقات، الا انه يجعل هذه الطبقية مبنية على المؤهلات والاستعدادات العقلية لا على الاصل والنسب والوراثة. والدليل على ذلك انّ في وسع كل طفل ان ينتقل من طبقة إلى طبقة عنداجتيازه الامتحانات العامة ، واذا لم يتمكن من مجاوزة الحد الذي قدر له بحسب مواهبه، فما عليه الا ان يقنع بمصيره،ويخلد إلى السكينة. ان انقسام الدولة إلى عمال ومحاربين وفلاسفة أمر مقدر من الله ، كأن بني الانسان آحاد مجردة أو أشكال هندسية ، وكأن طبائعهم خاضعة لسلطة الشارع. يسويها بيديه ،كما يسوي الخزاف مادة الصلصال . ولذلك كان الايمان بقدر الله وسيلة لتعزية القلوب الجريحة وتشجيع العزائم الحائرة ، بل الأمة لا تكون قوية ولا سعيدة الا اذا انتشر فيها هذا الايمان .

قال افلاطون في اسطورته الملكية الموجهة إلى الشبان :

« كلكم اخوان في الوطنية ، ولكن الله الذي جبلكم وضع في طينة بعضكم ذهباً يمكنهم من أن يكونوا حكاماً ، ووضع في جبلة المحاربين فضة ، وفي جبلة العمال والزراع وضع نحاساً وحديداً . ولما كنتم متسلسلين بعضكم من بعض،فالأولاد يمثلون والديهم . على انه قد يلد الذهب فضة ، والفضة ذهباً . فاذا ولد الحاكم ولداً

ممزوجاً معدنه بنحاس أو حديد فلا يشفق والدوه عليه، بل يولونه المقام الذي يتفق مع جبلته ، فيكون زارعاً أو عاملاً ، واذا ولد العمال أولاداً ثبت بعد الاختبار ان فيهم ذهباً أو فضة ، وجب رفعهم إلى منصة الحكم » (١)

وهكذا يقنع الاولاد بقسمة الله، ويستسلمون لقضائه، بنفس راضية مرضية ، ويتحلون بالروح الدينية التي يريد أفلاطون أن يملأ بها نفوسهم ، ولذلك قال بعضهم ان الافلاك التي يخيطها افلاطون أفلاك روحانية . ولذلك أيضاً قال (نومينيوس) احد تلاميذ فيثاغوروس ان افلاطون اشبه الناس بموسى ، الا أنه يتكلم بلغة اليونان .

ومعنى ذلك ان المدينة الفاضلة في نظر افلاطون يجب أن تظل واحدة متحدة، حكيمة بحكامها. شجاعة بجنودها، عفيفة بعمالها. عادلة بما يقوم به كل فرد من افرادها من الاعمال المتناسبة مع استعدادته ومؤهلاته . ومعنى ذلك أيضاً ان فضائل المدينة لا تختلف عن فضائل الفرد وهي الحكمة . والشجاعة . والعفة . والعدالة، والسبيل الوحيد إلى حفظ وحدة الدولة اتباع نظام الحياة الاشتراكية . وهي اشتراكية الملك ، واشتراكية النساء والاولاد .

اما اشتراكية الملك فهي ان لا يملك حراس الدولة وحكامها عقاراً ولا فضة ، ولا ذهباً ، ولا مخزناً ، ولا تجارة ، فان الآلهة قد ذخرت لهم ذهباً وفضة سماويين ، فما حاجتهم إلى ذهب الأرض الجالب للكثير من الشرور ، إنهم يتناولون طعامهم على موائد مشتركة كما في ثكنات الجيش ، فما حاجتهم إلى المال . ان امتلاك الفضة والذهب والبيوت والأرضين لا يجعلهم حراساً وحكاماً، بل يجعلم مالكين وزراعاً، أو سادة مكروهين، يكاد لهم ويكيدون، فيقضون الجانب الاكبر من حياتهم في عراك يصرفهم عن الاهتمام بتحقيق العدالة .

واما اشتراكية النساء والأولاد فهي ان تكون النساء بلا استثناء ازواجاً مشاعاً للحراس والحكام لا يخص احدهم نفسه باحداهن . وان يكون الاولاد ايضاً مشاعاً فلا يعرف والد ولده . ومعنى ذلك انه ليس لاحد من الحراس والحكام ان ينشىء أسرة مستقلة . ولا ان يهتم بزوجة أو ولد . فان ذلك يمنعه من وقف حياته للشعب . إن

---

(١) الجمهورية ، الكتاب الثالث
(٢) اخوان الصفا ، جزء ٤ ، ص ٨٦

جميع الأطفال ملك الدولة، وهي وحدها تشرف على تربيتهم ، وتعد كلاً منهم لما يصلح له . ولا يشترط في نساء الحكام ان يكن من طبقة معينة،فقد يحب الحاكم امرأة من طبقة العمال ، وقد يرقى بعض النساء إلى طبقة الحكام اذا اجتزن الامتحانات العامة . فلا فرق اذن بين الرجال والنساء في حق التعلم ولا في حق العمل ، ولا يجوز انسال الاولاد دون قيد او شرط ، بل ينبغي تحديد النسل ، فلا يسمح لجميع الطبقات بانسال الاولاد الا في سن معينة ، والا اذا كان الوالدان متمتعين بصحة جيدة .

والواقع ان افلاطون يقصر اشتراكية المال واشتراكية النساء والاولاد على طبقة الحراس والحكام . اما ابناء الشعب من زراع وصناع وتجار فانهم يستطيعون ان يتملكوا مصادر الانتاج وآلاته تملكاً شخصياً، كما يستطيعون ان ينشئوا لانفسهم اسراً شريطة ان يؤدوا الضرائب والمكوس، وان تحصر ملكيتهم في حدود معقولة. وان يكون إنسالهم للاولاد خاضعا لمراقبة الدولة .

٦ ــ خاتمة

هذه بعض آراء أفلاطون في المثل،والنفس،والمعرفة،والسياسة ذكرتها لكم على سبيل الايجاز والاشارة لا على سبيل الاسهاب والابانة. وهي ان دلت على شيء فانها تدل أول ما تدل على سمو روح هذا الفيلسوف،وعمق تفكيره،وتنوع اسلوبه . لقد تجمعت في شخص افلاطون جميع مزايا العقل اليوناني : من قوة في الحدس والاستدلال ، ورقة في العاطفة، وخصب في الخيال. ودقة في الملاحظة ، وميل إلى الترتيب والتنظيم والتنسيق، فاستوعب جميع افكار زمانه وعرضها في نظام هندسي رائع . وفي فلسفته نزعة صوفية تظهر في جدله الصاعد، وأهم مبادىء هذه النزعة قوله: ان الانسان نفس وبدن ، وان النفس ازلية خالدة. وان الله هو الخير المحض، واذا كانت النفس التي أهبطت إلى هذا العالم قد نسيت علمها القديم،فان وظيفتها خلال اقترانها بالبدن ان تطلب المعرفة. واذا كان البدن، وهو مقر الشهوات والغرائز والحاجات ، مركباً من عناصر مادية تصد النفس عن الكمال ، فانه من الواجب على

النفس الباحثة عن الحقيقة ان تمزق حجاب البدن، وان تنجو من عبوديته، وان تطهر ذاتها من كدورة المادة بالتأمل ، فان الكدورة لا تتفق مع نقاوة الحقيقة ، واعلى درجات هذا التطهير هي التخلص من البدن بانفصال النفس عنه .

لقد قال افلاطون في كتاب السفسطائي ان الله حياة،ونفس،وحكمة، وقال في كتاب الجمهورية ان صورة الخير الأعلى علة سائر المثل ، فهي إذن ينبوع الحياة والحكمة،ومبدأ الوجود والمعرفة، فما على الانسان اذن اذا اراد الوصول إلى السعادة الاان يتوق إلى العالم الاعلى، ويحن اشتياقاً اليه ، وسبيل ذلك ان يعيش عيشة روحية خالصة يمارس فيها الفضيلة والعلم، وأن يزدري الامور الزائلة، ويحب الجمال المطلق، والخير المطلق ، ويتشبه بالله .

٧ – بعض النصوص

١ – قال افلاطون :

«كلما شاهد الانسان جمالاً أرضياً تذكر الجمال الحقيقي ، وشعر أن له جناحين ليطير اليه . ولكن جناحيه يعجزان عن حمله إلى هذا الجمال،فيبقى معلقاً في الهواء كالطائر،وينسى كل ما يعيش تحته،فيعتقد الناس انه مس بالجنون . لكنني اقول لك ان هذا أجمل أنواع الانطلاق، وهو ينبوع سعادة عظمى لمن كان فيه. والذي مسّ على هذا الشكل،وأحب الجمال إلى هذه الدرجة من درجات الجنون،هو العاشق بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة - كل نفس بشرية شاهدت الحقيقة هناك، ومشاهدة الحقيقة من مقتضيات طبيعتها، ولولا هذه المشاهدة لما استطاعت ان تأتي إلى الجسد وتحركه . لكن ما لم تحصل عليه كل نفس هو ان تتذكر هنا ما شاهدت هناك، وهذا التذكر لا يتم للنفس التي لم تلق على النور النقي الا نظرة خاطفة ، ولا لتلك التي أصبحت في هذه الحياة فريسة للنوائب ، وقادها غيرها من الناس إلى الشر ، فنسيت المقدسات التي شاهدتها هناك . ما أقل عدد الانفس التي تحتفظ بالذكرى ، وهي حين ترى في حياتها الارضية صورة الجمال الازلي يعروها الذعر وتخرج عن امتلاك ذاتها ، وتعود وكأنها لا تدري ما حلّ بها . والعدالة والعفة وجميع الفضائل الاخرى التي تعلق

عليها. النفس الاهمية الكبرى لا تتمثل في صورها الارضية الاّ عكرة غامضة، أما هناك فالحقيقة صافية لا يشوبها إختلاط . كنا نتمتع بها ونحن من الجوقة المباركة رفقاء (زفس) والآلهة الآخرين، نعيش وأمام اعيننا رؤيا سعيدة إلهية، ونشترك في أسرار يحق لنا ان نسميها أسرار الطوباويين نحتفل بها في نقاوة تامة ، وفي مأمن من الشرور ، وعلينا من تلك الرؤى النقية قداسة ورواء ، ونحن ابرياء هادئو السرب سعداء، لا تثقلنا وطأة الجسد الذي حبسنا فيه كما تحبس المحارة في صدفتها . اعذرني اذا ما هاجتني الذكرى، واستولى الاسى على نفسي، فاسهبت في الكلام على هذه الامور ، عن الجمال الذي كان يتلألأ آنذاك بين الوجوه السماوية ، وانتقل إلى صورة ينقلها الينا من حواسنا اصفاها وأثقبها، وأي اداة حسية أثقب من البصر، ولكن انى لنا ان نشاهد العقل بعين الجسد ، ولو ظهر لنا العقل بصورة ساطعة النور لاستهوانا حبه، ولفعل فينا فعل النار المتأججة ، فالجمال وحده يرى ويحب»(١).

٢ ــ وقال ايضاً: «والآن يا عزيزي سقراط هذه هي امور الحب التي يمكنك ان تدرك اسرارها ولكني غير واثق بأنك تستطيع الصمود والمكاشفة، وهي الغاية القصوى للتلقين الاول . . ومع ذلك فسابذل قصارى جهدي لمساعدتك على الادراك .

« على طالب هذه الأمور، اذا سلك الطريق الصحيح، ان يبدأ منذ الصبا بتأمل الاجسام الجميلة، فاذا أحسن معلمه ارشاده، فقد يقع في حب جسم جميل واحد، فيهتدي بهذه المناسبة إلى أجمل الأقاويل . فاذا هو يدرك بعد ذلك ان الجمال الموجود في جسم ما صنو الجمال الموجود في جسم آخر . واذا فرضنا انه لا بد من ان يطلب المرء جمال الصور، فمن الحماقة ان لا يعد الجمال الموجود في جميع الاجسام جمالاً واحداً ، فاذا بلغ هذا الحد أصبح محباً لكل جميل وخفّت حدة حبه لجسم واحد .

« واذا تدرج بعد ذلك رأى ان جمال الانفس اسمى من جمال الاجسام، بحيث انه كلما صادف نفساً شريفة مودعة في جسم قبيح تعلق بحبها ومودّتها . وتولدت عنده الاقاويل التي تسمو بالشباب ، ثم ينتقل بعد ذلك إلى تأمل جمال النظم والقوانين فيرى ان جمال الأجسام أقل مرتبة من جمالها .

---

(١) راجع حنا الفاخوري وخليل الجر : كتاب تاريخ الفلسفة العربية ص ٤٩ – ٥٠ .

« ثم يصعد من النظم إلى العلوم حتى يرى ما فيها من جمال فتشع نظرته ، ويتخلص من عبودية التعلق بجمال فتى بعينه أو رجل واحد او نظام واحد ، بل يتجه نحو بحر الجمال الفسيح،فيتأمله ويعبر عنه بأشرف الاقاويل وابدعها . وأخيراً بعد ان يشتد عزمه يدرك ان ثمة معرفة واحدة موضوعها الجمال الذي سأحدثك عنه .

« ان كل من سار هذا الشوط في أسرار الحب،ورأى الصور المختلفة من الجمال واحدة بعد أخرى بترتيبها الصحيح،ينكشف له فجأة عندما يقترب من معراجه الاخير جمال عجيب هو غاية ما يبذل في بلوغه من جهد طويل . انه جمال ازلي لا يعتريه كون ولا فساد ولا زيادة ولا نقصان ، كما انه ليس جمالاً في جزء وقبحاً في آخر ، ولاجمالاً في مكان أو زمان، وقبحاً في مكان أو زمان آخر ، ولا جمالاً في وجه وقبحاً في آخر ، ولا جمالاً في نظر قوم وقبحاً في نظر قوم آخرين . ونحن لا نتصور هذا الجمال على هيئة وجه أو يدين او اي عضو من اعضاء الجسد ، ولا على هيئة قول أو علم أو أي شيء يوجد في شيء آخر ، سواء كان كائناً حياً أو ارضاً أو سماء او ما شئت من الموجودات ، بل نتصوره جمالاً في ذاته وبذاته فريداً أزلياً، وكل شيء جميل آخر يشارك فيه، لان هذه الاشياء الجميلة تزدهر وتذبل، اما الجمال بالذات فلا يكون اكثر أو اقل بل يظل هو هو بغير زيادة ولا نقصان ولا تغير » (١) .

(١) من كتاب المأدبة ، ص ٢٠١ وما يليها ، راجع : أحمد فؤاد الاهواني ، في كتابه : افلاطون ، نوابغ الفكر الغربي ، دار المعارف ، مصر ، ص ١٨٢ – ١٨٥ .

الفصل الثاني

أرِسطو

آرسـطو

١ ـ حياته

١ ـ هو آرسطوطاليس بن نيقوماخوس ، ولد في مدينة (اسطاغيرا) سنة ٣٨٤ ـ ق . م . من اسرة توارثت الطب كابراً عن كابر ، وتوفي في (خالكيس) سنة ٣٢٢ ـ ق . م .

كان ابوه نيقوماخوس طبيباً للملك المقدوني (امنتاس) الثاني ، والد فيليبوس الكبير ، توفي وآرسطو لا يزال صغير السن فتولى تربيته (بروكستوس الاتارنوسي) وهو والد (نيكانور) الذي تزوج فيما بعد ابنة آرسطو .

ولما بلغ (آرسطو) الثامنة عشرة من سنه انتقل إلى أثينا . والتحق بأكاديمية افلاطون ، وبقي فيها عشرين عاماً حتى وفاة صاحبها ، سنة ٣٤٨ ـ ق . م . ثم إنتقل بعد ذلك إلى (آسوس) ثم إلى (اتارنوس) في آسيا الصغرى . فأكرم (هرمياس) طاغية (آسوس) وفادته ، وعهد اليه في التعليم باكاديمية المدينة ، وزوجه ابنة أخيه .

وفي عام ٣٤٣ ـ ق . م . استدعاه (فيليبوس) المقدوني ووكل إليه أمر تربية ابنه الاسكندر البالغ من العمر ثلاث عشرة سنة ، فقام آرسطو بهذا الأمر مدة أربع سنوات متصلة . حتى اذا بلغ الاسكندر السابعة عشرة من سنه حال اشتراكه في المعارك الحربية دون مواصلة الدراسة . ولما بلغ العشرين من العمر نودي به ملكاً على مقدونية ، فانقطع إلى توطيد حكمه وتوسيع سلطانه ، اما آرسطو فانه عاد إلى (أثينا) في أواخر سنة ٣٣٥ ـ ق . م .

وهناك في (أثينا) أنشأ آرسطو مدرسة في ملعب رياضي يسمى (لوقيون) بالقرب من هيكل ابولو اللوقي . فعرفت مدرسته بهذا الاسم . وكان من عادته

في هذه المدرسة ان يلقي دروسه ماشياً في رواق يغشاه التلاميذ ويسيرون من حوله فلقب لذلك هو واتباعه بالمشائين .

بقي (آرسطو) في أثينا اثنتي عشرة سنة لا يعكر صفوه شيء ، ولكنه لما مات الاسكندر سنة ٣٢٣ – ق . م . اضطر إلى مغادرة أثينا . وسبب ذلك ان حزب ديموستين المناوىء لمقدونيا أخذ يطارد الاجانب ، فخشي آرسطو وهو مقدوني الاصل ان يتهمه الأثينيون بالالحاد ، كما اتهموا غيره من قبل ، فغادر أثينا والتجأ إلى (آنتيباتر) نائب الاسكندر في مدينة (خالكيس) ، ولم يمض على اقامته في هذه المدينة الا القليل حتى مات سنة ٣٢٢ – ق . م . وله من العمر اثنان وستون عاماً .

٢ – يتبين لكم من هذا العرض السريع لحياة آرسطو ان لهذه الحياة ثلاث مراحل :

الأولى مرحلة العمل في اكاديمية افلاطون ومدتها عشرون سنة من عام ٣٦٧ – ق.م. إلى عام ٨ – ٣٤٧، وهي في نظرنا أهم مراحل حياته، لا لتأثيرها في تنشئته العقلية فحسب ، بل لإتاحتها له فرصة الاتصال بفيلسوف مثل افلاطون ، حتى صار من اكبر تلاميذه . فلا غرو اذا سماه افلاطون بالعقل لذكائه الخارق ، وبالقرّاء لاطلاعه الواسع . وحسبنا دليلاً على انعقاد أواصر المودة بين الرجلين ان افلاطون لما سافر إلى صقلية طلب من آرسطو ان يخلفه على التعليم ، ويقال ايضاً انه استعان به على تصنيف محاوراته الاخيرة كالسياسي والنواميس . ونحن نعلم ان آرسطو لم يدخر وسعاً في الاعتراف بفضل استاذه ، وان كان لم يدعْ قولاً لافلاطون في المثل الا تناوله بالنقد . وقد عرف كيف يوفق بين افلاطون والحقيقة بقوله : افلاطون صديقي ، والحق صديقي ، ولكن الحق أولى بالمحبة .

والثانية مرحلة التنقل من أثينا إلى (آسوس) ومن آسوس إلى البلاط المقدوني ومدتها اثنتا عشرة سنة من عام ٨ – ٣٤٧ ق . م . إلى عام ٣٣٥ . وقد زعم بعضهم ان السبب في مغادرته (لأثينا) يرجع إلى حنقه من تكليف غيره رئاسة الاكاديميا ، ولكن السبب الذي حمله على مغادرتها هو كما بينا آنفاً حرج موقفه فيها بعد تأليف الحزب المناوىء للمقدونيين برئاسة ديموستين . فلما انتقل إلى (آسوس) لقي فيها

جماعة من تلاميذ افلاطون فأنس بهم ، وقام بناء على اقتراح (ثيوفراست) برحلة إلى جزيرة (لسبوس) لدراسة الاحياء البحرية ، أما سفره إلى (بللا) عاصمة فيليبوس المقدوني لتعليم ولده الاسكندر فكان له أثر كبير في حياته، لا لأن الاسكندر كان لا يمضي الامور الا عن رأيه ، بل لأن عمله الجديد فسح له مجال البحث في مسائل التربية والسياسة، ولسنا نعلم كيف كان منهجه في تعليم الاسكندر، ولكننا نعلم ان (فيليبوس) امر باعادة بناء اسطاغيرا التي خربها المقدونيون من ماله الخاص ، فدل بذلك على عظيم مكانة آرسطو عنده .

والثالثة مرحلة العودة إلى العمل في أثينا ، ومدتها اثنتا عشرة سنة من عام ٣٣٥ — ق . م . إلى عام ٣٢٢ — ق . م . وهي المرحلة التي انقطع آرسطو فيها إلى التعليم في مدرسته المعروفة باسم لوقيون،فكانت دروسه الصباحية مقصورة على التلاميذ وتدور على الفلسفة ، اما دروسه المسائية فكانت عامة وتدور على الخطابة ، وقد أنشأ في هذه المدرسة مكتبة كبيرة ومختبراً للتاريخ الطبيعي . اما علاقته بالاسكندر فقد توترت في هذه المرحلة توتراً شديداً ، وسبب ذلك ان الاسكندر امر بقتل ابن اخت استاذه لاشتراكه في التآمر عليه . ومع ان الاسكندر كان يرسل إلى آرسطو من الشرق بعض النماذج الطبيعية، ويتلقى منه بعض الرسائل السياسية، الا ان اقدامه على قتل ابن أخت الفيلسوف من جهة، ورغبته في اقامة تعاون بين اليونان والفرس من جهة ثانية، كل ذلك وسع شقة الخلاف بينه وبين استاذه . لذلك اعرض آرسطو عن الاشتغال بالسياسة، وعكف على البحث العلمي المحض . ومعظم مؤلفاته التي وصلت الينا ترجع إلى هذه المرحلة، لا سيما مؤلفاته التي خالف فيها آراء أفلاطون، حتى لقد قال في ذلك : إنه آثر البحث في التاريخ على البحث في الفلسفة ، والمقصود بالتاريخ هنا تاريخ الموجودات كلها، ولا سيما تاريخ الانسان. وسنبين في كلامنا على كتبه انه لم يترك جانباً من جوانب العلم الا تناوله بالبحث، فهو الفيلسوف، والعالم الطبيعي والعالم النفسي ، والمفكر الاخلاقي والسياسي ، وواضع المنطق ومؤسس النقد الأدبي، فلا غرو اذا لقبه العرب بالمعلم الأول. وصار اسم الحكيم عندهم علماً له لا يطلق على غيره .

٢ ـ كتب آرسطو

تنقسم كتب آرسطو إلى مصنفات الشباب ومصنفات الكهولة :

اما **مصنفات الشباب** فهي محاورات على طريقة افلاطون في أواخر أيامه منها السياسي ، والسفسطائي ، ومنكسينوس ، والمأدبة، والبيان ، والاسكندر، والعدالة، والشعراء ، والصحة ، والصلاة ، والتربية ، واللذة ، ومنها كتاب (اوديموس) الذي حذا فيه حذو افلاطون في كتاب (فيدون) . وجميع هذه المؤلفات لم تصل الينا . وكل ما نعلمه عنها مستمد من الفهارس القديمةاو من اشارة القدماء اليها في كتبهم .

واما **مصنفات الكهولة** فتشتمل على الكتب المنطقية ، والكتب الطبيعية ، وكتب علم ما بعد الطبيعة ، وكتب الاخلاق ، والسياسة ، وكتب الخطابة والشعر . وهي موضوعة في قالب تعليمي،ومعظمها موجود .

١ ـ الكتب المنطقية

يطلق على هذه الكتب اسم «الاورغانون» اي الآلة الفكرية وهي : (١) كتاب المقولات (٢) وكتاب العبارة (٣) وكتاب التحليلات الأولى او القياس (٤) وكتاب التحليلات الثانية أو البرهان (٥) والجدل (٦) والسفسطة .

٢ ـ الكتب الطبيعية

وهي قسمان: قسم كلي يبحث في الأمور التي تعم جميع الطبائع، وقسم جزئي يبحث في كل طبيعة من الطبائع على حدتها ، وهي :

(١) السماع الطبيعي أو سمع الكيان(٢)السماء والعالم(٣)الكون والفساد (٤) الآثار العلوية (٥) كتاب النفس (٦) مجموعة يطلق عليها اسم الطبيعيات الصغرى وتشمل آ ـ الحس والمحسوس، ب ـ الذاكرة والتذكر ، ج ـ النوم واليقظة ، د ـ تعبير الرؤيا ، هـ طول العمر وقصره ، و ـ الحياة والموت ، ز ـ التنفس ، ح ـ الشباب والهرم. (٧) خمسة كتب في التاريخ الطبيعي ، وهي : تاريخ الحيوان ، اعضاء الحيوان ، تكوين الحيوان ، مشي الحيوان حركة الحيوان .

٣ ـ كتب علم ما بعد الطبيعة

سميت بهذا الاسم لانها تأتي بعد الطبيعيات ، وكان آرسطو يسمي موضوعها بالعلم الإلهي أو بالفلسفة الأولى ــ وهي مجموعة في كتاب واحد ، وتعرف عند العرب بهذه الاسماء الثلاثة ، وقد يطلقون عليها ايضاً اسم كتاب الحروف لأنها مرقومة بحروف الهجاء اليونانية .

٤ ـ كتب الأخلاق والسياسة

وهي (١) كتاب الاخلاق الأوديمية في سبع مقالات (٢) وكتاب الاخلاق إلى نيقوماخوس في عشر مقالات (٣) وكتاب الاخلاق الكبرى في مقالتين (٤) وكتاب السياسة (٥) وكتاب النظم السياسية ، وهو مجموعة دساتير المدن اليونانية لم يصل الينا منها الا دستور آثينا .

٥ ـ كتب الخطابة والشعر

وهي كتابان : كتاب ريطوريقا ــ وكتاب بوطيقا ، اللذان يضافان في العادة إلى كتب المنطق. وإلى جانب هذه الكتب كتب منحولة أهمها كتاب اللاهوت المعروف عند العرب باسم (اوثولوجيا) وهو مقتطفات من افلوطين ، وكتاب « الخير المحض » وهو كتاب افلوطيني النزعة ، وكتاب « التفاحة » المشتمل على القول بخلود النفس .

٣ ـ اسلوب آرسطو ومنهجه

قال شيشرون : ان اسلوب آرسطو يتدفق كنهر من تبر ، ولكن هذا الاعجاب باسلوب آرسطو لا يصدق الا على مصنفاته الأولى التي ألفها على طريقة افلاطون . اما كتبه العلميّة فهي جافّة ومجهدة ، كتبت باسلوب دقيق مقتضب لا يخلو من الغموض .

وقد ذكر الفارابي في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ان افلاطون عاتب آرسطو

على اخراجه العلوم في تآليفات كاملة مستقصاة . فأجابه بقوله : « اني وإن دونت هذه العلوم والحكم المضمونة بها فقد رتبتها ترتيباً لا يخلص اليها الا أهلها ، وعبرّت سها بعبارات لا يحيط بها الاّ بنوها[1]». ومهما يكن من أمر فان القاريء لكتب آرسطو لا يستطيع الا ان يعجب بمذهبه في التدوين والتّرتيب واستيفاء كل ما يجد اليه السبيل من ذلك . اضف إلى ذلك أنّ كتبه في الجدل والشعر والخطابة تدل على تضلّعه من الثقافة اليونانية على اختلاف فنونها ، وعلى رسوخ قدمه في الأدب وسمو ذوقه ، وعلى عنايته بتحديد معاني الألفاظ، حتّى قيل فيه انه كان بليغ اليونانيين ومترسلهم .

اما اسلوبه في التأليف فيشتمل على أربع مراحل :

١ ـ فهو يبدأ بتحديد موضوع البحث .

٢ ـ ثم يسرد الآراء في الموضوع ويمحصها .

٣ ـ ثم يذكر المسائل والصعوبات المتعلقة بذلك الموضوع ويستقصيها .

٤ ـ ثم ينظر في هذه المسائل ويفحص عن حلولها بالاستناد إلى النتائج التي استخرجها من المراحل السابقة .

وهو يرى انه لا يمكن الوصول إلى درجة واحدة من الضبط في جميع العلوم على حد سواء ، فاذا حددت الموضوع الذي تبحث فيه امكنك اختيار الدليل الذي يلائمه ، فالمنهج الرياضي مثلا لا يصلح للعلم الطبيعي ، لأن موضوع الرياضيات مجرد، أما موضوع الطبيعيات فهو حسي مشخص، وسبيله الاعتماد على الملاحظة والوصف والتجريب .

٤ ـ فلسفة آرسطو

سنقصر بحثنا في فلسفة آرسطو على الالمام بالمسائل التالية وهي :

١ ـ الفلسفة الاولى ومبادئها الكلية .

٢ ـ الحركة: طبيعتها، وسببها، وازليتها .

(١) الفارابي ، كتاب الجمع بين رأي الحكيمين ، ص ٨٥ من طبعة بيروت

٣ ـ النفس معرفتها الحسّية، والعقلية .

وهذه المسائل تشمل كما ترون قسماً من المسائل الطبيعية والنفسية والآلهية. اما المسائل الاخلاقية والسياسة والفنية فقد أرجأنا البحث فيها إلى مجال آخر .

١ ـ الفلسفة الأولى ومبادئها الكلية

يطلق آرسطو اسم الفلسفة الاولى على العلم الذي يبحث في الموجود بما هو موجود ، أي الموجود المطلق ولواحقه التي له بذاته ومبادئه ، وينتهي هذا العلم في التفصيل إلى حيث تبتدىء منه سائر العلوم

واذا علمت ان العلم في نظر آرسطو ينقسم إلى نظري وعملي ، وان العلم النظري أعلى من العلم العملي، علمت ان الفلسفة الاولى التي تبحث في الوجود المطلق يجب ان تكون أفضل العلوم واشرفها . وسبب ذلك ان كل علم من العلوم الجزئية ينظر في جانب واحد من جوانب الوجود ، على حين ان الفلسفة تنظر في جميع الموجودات بما هي موجودة، فاذا كان الوجود يؤخذ على عدّة انحاء، وكان كل نحو منها يؤخذ بالاضافة إلى طرف معين، كان لابد من ان تتعدد العلوم بتعدد الانحاء التي تتناولها . ومعنى ذلك ان لكل علم موضوعاً يخصّه ، فالعلم الطبيعي يبحث في الموجود من حيث هو متحرك ومحسوس ، والعلم الرياضي يبحث في الموجود من حيث هو كم او مقدار. اما الفلسفة الأولى فتبحث في الموجود الثابت الدائم، وتنظر في العلل الاولى ، وفي مبادىء الجوهر ولواحقه الكلية . واليكم فيما يلي بعض المبادىء العامة .

آ ـ الجوهر والعرض

قلنا ان موضوع الفلسفة الأولى هو الوجود الثابت الدائم ، ونقول الآن ان الوجود ينقسم بنحو من القسمة إلى جوهر وعرض

فالجوهر يطلق على كل ذات ليست في موضوع . أما **العرض** فيطلق على كل ذات قوامها في موضوع . ويقال الجوهر على الهيولى موضوع الصورة ، وعلى الصورة

موضوع الخصائص والعوارض ، وعلى المركب من الصورة والهيولى، فهو ادن احق المقولات باسم الوجود لانه يطلق على كل كائن جزئي مفرد ، لا على مجموعة من الكائنات ولا على الكلي المجرد ، فزيد وحده موجود في الحقيقة ، اما « الانسان » فلا وجود له بذاته، لانه معنى كلي، وموجود ذهني ، لا عين خارجي ، وهكذا نرى ان تعريف آرسطو للجوهر يفضي إلى القول بامتناع وجود المثل الافلاطونية وجوداً حقيقياً . ولآرسطو على هذا الامتناع عدة حجج ، منها :

١ ــ قوله : ان الجواهر اذا كانت محسوسة امتنع قيام مثل لها ، لأن المادة جزء منها ، فاذا فرضنا المثل مفارقة للمادة ،كانت مضادة لطبيعة الاشياء التي هي مُثلها ، واذا فرضناها متحققة في مادة صارت متشخصة جزئية لا مجردة ، ولا ضرورية .

٢ ــ وقوله : ان من المعاني الكلية ما ليس بجوهر مثل الماهيات الرياضية، والاجناس والاضافات ، فهي معان ذهنية ، لا تتحقق في الخارج الا اذا وجدت في مادة ، فحكمها اذن حكم الجوهر المحسوس . واذا كانت هذه المعاني ذهنية محضة لم يكن هنالك ما يمنع وجودها في العقل من دون ان يقابلها مثال .

٣ ــ وقوله : اذا كان ينبغي لنا ان نرفع كل ما هو مشترك بين عدة اشياء إلى مرتبة المثال ، وجب علينا ان نعدّ ما هو مشترك بين الانسان المحسوس ومثال الانسان انساناً ثالثاً ، وما هو مشترك بين هذا الانسان الثالث ، ومثال الانسان ، والانسان المحسوس، انساناً رابعاً، وهكذا دواليك .

ومعنى ذلك كله ان الجواهر في نظر آرسطو كائنات جزئية مفردة ، وانه لا حاجة إلى القول ان هنالك عالماً مثالياً موازياً للعالم الحسي، فيه من الجواهر المفارقة عدد مساوٍ لعدد الجواهر الموجودة في العالم الحقيقي .

ومع ذلك،فان آرسطو وان منع وجود مثل للجواهر المحسوسة ، الا انه لم يستطع

ان يمنع نفسه من القول بوجود بعض الجواهر المفارقة للمادة ، أولها الله ، وهو المحرك الذي لا يتحرك ، وثانيها العقول التي تحرك الافلاك السماوية . وثالثها العقل البشري الفاعل .

اما الاعراض فانها لا توجد الا في الاشخاص ، وقد تكون ذاتية كالحرارة في النار،أو غير ذاتية كالبياض في الثوب . وهي عرضة للتغير . ولا نستطيع ان نفهم هذا التغير الا اذا تكلمنا على المادة والصورة، وعلى القوة والفعل، وعلى اقسام العلل وأحوالها .

ب ـ المادة والصورة

كل جوهر في نظر آرسطو فهو مؤلف من مادة وصورة ، فالمادة هي الموضوع القابل للاتصال والانفصال ، وهو مقارن للصورة الجسمية . اما الصورة فهي الشكل الذي تتخذه المادة ، وقد يقال عليه انه طبيعتها او الكمال النهائي لها ، مثال ذلك ان السرير مؤلف من مادة وصورة ، فمادته الخشب الذي صنع منه ، وصورته الهيئة الخارجية التي اتخذها . وقد تكون احدى الصور صورة لما تحتها ومادة لما فوقها . فاللوح صورة بالنسبة إلى الخشب ، ومادة بالنسبة إلى السرير . وما يقال على الاشياء الصناعية يقال كذلك على الاشياء الطبيعية، فإن لكل شيء منها مادة وصورة يتم بهما وجوده. إن في المادة استعداداً لتكون كل شيء، فاذا ما حلت فيها الصورة جعلتها شيئاً بعينه ، اي ان المادة تكون شيئاً بالقوة، وبفضل الصورة تصبح شيئاً معيناً بالفعل، وما كان صورة في شيء قد يكون مادة في آخر،كالأبعاد الثلاثة فهي أول صورة تسبق إلى المادة ، الا انها بالنسبة إلى ما يتصف به الجسم من الكيفيات الأولى مادة ثانية . وهكذا يتألف العالم من سلسلة من الصور المتصاعدة، في اسفله مادة واحدة لجميع الاشياء الجزئية وهي الهيولى الاولى ، وفي اعلاه صورة بلا مادة وهي المحرك الاول أو الله .

ج ـ القوة والفعل

وكما ينقسم الموجود إلى جوهر وعرض،فكذلك ينقسم إلى ما هو موجود بالقوة . وما هو موجود بالفعل .

يطلق آرسطو لفظ القوة على مبدأ التغير ، فاذا كان هذا المبدأ في الفاعل سمي بالقوة الفاعلة ، واذا كان في المنفعل سمي بالقوة المنفعلة .

اما القوة الفاعلة فهي قدرة الشيء على احداث تغير في شيء آخر أو في نفسه من حيث هو آخر .

وأما القوة المنفعلة فهي قدرة الشيء على الانتقال من حالة إلى أخرى بتأثير شيء آخر ، أو بتأثيره هو من حيث هو آخر .

وقوة الفاعل قد تكون محدودة كقوة النار على الاحراق فقط ، وقد تكون غير محدودة كقوة الارادة على الاختيار .

وكذلك قوة المنفعل فهي اما ان تكون محدودة كقوة الشيء على قبول الشكل، أو قوته على قبوله وحفظه معاً ، وإما ان تكون غير محددة كقوة الهيولى على قبول جميع الاشكال والتغيرات . والقوة قريبة وبعيدة ، فالقريبة هي التي لا تفتقر الا إلى عامل واحد في الخروج إلى الفعل ، والبعيدة هي التي تفتقر إلى عدة عوامل متعاقبة . واذا قرنا القوة بالفعل من حيث التقدم والتأخر،رأينا ان الفعل متقدم على القوة بالطبع لدخوله في حدها ، لأن القوة لا تكون قوة الا اذا كان من شأنها ان تفعل ، ولكن الشيء الواحد اذا كان تارة بالقوة،وتارة بالفعل،كان وجوده بالقوة متقدماً على وجوده بالفعل تقدماً زمانياً . ومع ذلك فان الفعل متقدم على القوة تقدماً مطلقاً ، لأن الشيء وإن كان بالقوة قبل ان يكون بالفعل الا أنه لا يخرج من القوة إلى الفعل الا بتأثير شيء بالفعل .

وكل شيء موجود بالقوة فهو أقل كمالا من الشيء الموجود بالفعل . ولذلك قال آرسطو ان الله فعل محض .

ونزيد ما تقدم بياناً فنقول : ان العلاقة الطبيعية بين المادة والصورة توضح لنا علاقة القوة بالفعل ، فالمادة هي القوة والصورة هي الفعل . فاذا كان كل شيء مؤلفاً

من مادة وصورة كانت مادته قوة قابلة وصورته فعلاً وكمالاً . وكل مادة تتخذ صورة من الصور،وهي مهيأة لقبول صورة أخرى،فهي تتضمن تلك الصورة الأخرى بالقوة . ومعنى ذلك كله ان القوة والفعل أمران نسبيان ، لأن ما يكون قوة بالنسبة إلى كمال ما قد يكون فعلاً بالنسبة إلى ما قبله . مثال ذلك ان الرجل اذا بلغ سن الشباب كان وجوده في هذه السن وجوداً بالفعل بالنسبة إلى سن الطفولة . ووجوداً بالقوة بالنسبة إلى سن الكهولة .

وقصارى القول ان انقسام الوجود إلى وجود بالقوة ووجود الفعل يمكن ان يعد رداً على الفلاسفة الايليين الذين جعلوا الوجود نقيض العدم بلا وسط. ويعود الفضل إلى آرسطو في القول بوجود هذا الوسط ، وهو الوجود بالقوة .

د — أقسام العلل وأحوالها

العلل عند ارسطو أربعة أقسام : العلة المادية ، والعلة الصورية ، والعلة الفاعلية ، والعلة الغائية . مثال ذلك ان للسرير علة مادية وهي الخشب الداخل في تركيبه . وعلة صورية ، وهي شكله وصورته ، وعلة فاعلية وهي التي يكون عنها وجوده . وعلة غائية وهي التي من أجلها يوجد . فالعلة المادية والعلة الصورية علتان ذاتيتان يتكون منهما الشيء،ويعلم بهما، كما يتكون السرير من الخشب والشكل. اما العلة الفاعلية والعلة الغائية فانهما غير ذاتيتين للشيء ، لان الفاعل هو المبدأ الذي يكون منه وجود الشيء ، ولأن الغاية هي الغرض الذي من أجله يوجد .

والفرق بين الغاية ، والصورة ، والمادة ، والفاعل ، ان الغاية بما هي شيء تتقدم سائر العلل ، وهي علة العلل ، اما من جهة ما هي موجودة في الاعيان فانها قد تتأخر عن المعلول . واما العلة الفاعلة والعلة المادية فانهما تتقدمان على المعلول بالزمان ، واما العلة الصورية فلا تتقدم بالزمان البتة .

اضف إلى ذلك ان العلة قد تكون علة الشيء بالذات مثل الطبيب للعلاج، وقد تكون بالعرض مثل ارتفاع العمود،فانه علة سقوط الحائط بالعرض .

والعلة قد تكون بالقوة كالنجار قبل ان ينجر ، وقد تكون بالفعل كالنجار حينما ينجر . وقد تكون العلة قريبة ، وقد تكون بعيدة ، وقد تكون جزئية ، وقد تكون خاصة ، وقد تكون عامة .

٢ ـ الحركة : طبيعتها ، وسببها ، وازليتها

الطبيعة في نظر آرسطو مبدأ الحركة ، ولذلك كانت دراسة الحركة داخلة في العلم الطبيعي .

وللحركة لواحق ، فانها خاصة بالاجسام الطبيعية المتصلة ، والمتصل اما ان يكون متناهياً أو غير متناه ، وهي ممتنعة بغير مكان وخلاء وزمان . ولذلك وجب البحث في العلم الطبيعي عن جميع هذه اللواحق ، أي عن المكان والزمان والخلاء والمتناهي واللامتناهي .

ولنترك الآن الفحص عن هذه اللواحق ، ولنقتصر على البحث في طبيعة الحركة ، فما هي طبيعتها ؟

١ ـ الحركة بالجملة انتقال من القوة إلى الفعل ، فهي اذن وسط بين القوة المطلقة والفعل التام ، او قل إذا شئت انها فعل ناقص يتجه إلى التمام. واتحاد الصورة بالمادة سبب الحركة والتغير ، فالصورة تحرك المادة ، والمادة تتحرك لتأخذ شكلاً من الأشكال،ففي أسفل العالم هيولى خالصة تتحرك لتتحد بالصورة ، وينشأ عن اتحادها بالصور المتعاقبة كائنات مختلفة: كالنبات فان صورته ارقى من صورة الجماد، وكالحيوان فان صورته ارقى من صورة النبات ، وهكذا دواليك، حتى تصل إلى صورة الانسان المتصف بالفكر. وقصارى القول ان كل ما هو مادي فهو متحرك، والعلم الذي يبحث في الموجود المتحرك حركة محسوسة بالفعل أو بالقوة هو العلم الطبيعي .

وللحركة عده أنواع لايمكن تحديدها الا بالرجوع إلى معنى أعم منها، وهو التغير

أو الصيرورة، وكل تغير فهو انتقال من طرف إلى ضدّه، وعلى ذلك فلا تغير من اللاوجود إلى اللاوجود اذ ليس بينهما تضاد ، بل التغير لا يكون الا من اللا وجود إلى الوجود ، أو من الوجود إلى اللاوجود ، أو من الوجود إلى الوجود .

فالتغير من االلاوجود الى الوجود ليس حركة وانما هو **كون**، لأن الحركة تقتضي وجود المتحرك قبلها ، والكلام هنا على كونه، أي على وجوده بعد لا وجوده. ثم ان للحركة وسطاً ولا وسط بين اللاوجود والوجود .

والتغير من الوجود إلى اللاوجود ليس حركة كذلك ، وانما هو **فساد** ، لأنه لا وسط بين الوجود واللاوجود ، ولان الانتقال من الاول إلى الثاني لايكون بالتدريج بل يكون فجأة .

فلم يبق اذن الا النوع الثالث وهو انتقال الشيء نفسه من وجود إلى وجود، أي من حال كانت له إلى حال لم تكن له .

وكل حركة فهي انما تكون في امر يقبل الزيادة والنقصان ، وليس شيء من الجواهر كذلك، واذن لا شيء من الحركة في الجوهر، واذا كان الجوهر يتغير فسبب ذلك انه عرضة للكون والفساد ، وكون الجواهر وفسادها ليس حركة وانما هو تغير .

والحركة لا تحدث الا في ثلاث مقولات ، وهي الكيفية، والكمية، والمكان ، فالحركة التي في الكيفيات تسمى « استحالة » ، والحركة التي في الكميات تسمى « نموا » او ذبولا او تخلخلاً او تكاثفاً ، والحركة التي في المكان تسمى نقلة .

واما الزمان فان وجوده للجسم انما يكون بتوسط الحركة فكيف يتضمن الحركة؟ ، وكذلك سائر المقولات : كالاضافة ، والوضع ، والملك ، والفعل ، والانفعال ، فهي لا يصح ان يوجد فيها حركة . وجملة القول ان الحركة هي انتقال الشيء من الوجود إلى الوجود على صورة تغير في الكيف او الكم او المكان .

٢ – وكل حركة في جسم فهي انما توجد لعلة محركة، وهذه العلة المحركة هيَ التي يجب أن ينسب اليها التحريك ، ولا يجوز أن يقال ان الجسم يحرك نفسه بتلك العلة المحركة. لأنه لو كان يحرك نفسه بها لصار محركاً ومتحركاً بحركة واحدة، وهذا محال .

ومعنى ذلك أن المادة لا تتحرك بنفسها بل تحتاج إلى مبدأ يحركها ، وهذ المبدأ المحرك هو الله. وهو المحرك الاول. والعلة الغائية التي تجذب كل شيء إليها، فيتحرك على سبيل الشوق إلى علته، واذا كان العالم قديماً فمرد ذلك إلى أن العلة الأولى التي تحركه قديمة وثابتة، وهي هي دائماً، وقدرتها على احداث المعلول واحدة . فلو فرضنا زماناً لم يكن فيه حركة للزم عن ذلك أن لا يكون هناك حركة ابداً. ذلك لأن المحرك قديم. ولا يعقل أن يوجد دون وجود الحركة معه. لقد ظن (انكساغوروس) ان العقل قد حرك الأشياء ، بعد أن ظل ساكناً زماناً لا نهاية له، وهذا قول باطل ، لأنه لا يبين السبب الذي حمل العقل على تحريك الأشياء في وقت دون آخر، فضلاً عن أنه يضيف إلى العلة الأولى تغيراً . ولا يمكنك أن تقول انه كان هناك ما يعوقه عن التحريك، وانه كان غير قادر فقدر، أو غير مريد فأراد، أو غير عالم فعلم، فإن ذلك كله يوجب الاستحالة. أو يوجب أن يكون شيء آخر غيره هو الذي أخره عن التحريك ، وظن (انبا دوقليس) ان العالم يمرّ بدور حركة يتبعه دور سكون يليه دور حركة، وهكذا إلى غير نهاية ، وهذا أيضاً قول باطل لا يقوم على أساس ثابت، لأنه ما دام مبدأ الحركة واحداً وثابتاً، فان الحركة يجب أن تكون مطردة ليس فيها صعود ولا هبوط .

وسواء أنظرت إلى الحركة من جهة المتحرك، أم من جهة المحرك، أم من جهة الزمان، فإنك لا تستطيع أن تقول أن لها بداية. أما من جهة المحرك، فان جميع الحركات تنتهي إلى محرك أول غير متحرك ، فاذا كان المحرك الأول سرمدياً كانت الحركات سرمدية . وأما من جهة المتحرك وهو الحامل للحركة، فانه لا بدّ من أن يكون له محرك يحركه ، ولا يمكن أن يكون كل محرك متحركاً ، وأما من جهة الزمان وهو مقدار الحركة، فانه اذا كانت الحركة أزلية وجب أن يكون الزمان أزلياً مثلها .

واذا علمنا ان كل متحرك فهو متحرك بشيء آخر إما مباشرة وإما بواسطة، وجب في كلا الحالين ان ينتهي تسلسل الحركات إلى محرك أول يحرك الأشياء ولا يتحرك معها . ومعنى ذلك كله أن الحركة أزلية، لأن المحرك أزلي وأبدي، وهو العلة الأولى التي تحرك كل شيء ، وهو الموجود الدائم الثابت ، وهو الله .

٣ ــ وهذا المحرك الاول، الذي لا يحركه شيء خارج عنه لا بحركة ذاتية ولا بحركة عرضية، انما هو واحد لا أجزاء له، ولا أبعاد له ، لأنه ليس جسماً. وانما هو علة غائية ، ومعقول، ومعشوق .

فهو اولاً ليس بجسم لأن الجسم متناه ، وانى للجسم المتناهي تحريك العالم حركة أزلية وأبدية لا حد ولا نهاية لها .

وهو ثانياً علة غائية بمعنى أن جميع الموجودات تتحرك من أجله ، لأنه الخير بالذات، وجميع السماوات تشتهي أن تحيا حياة شبيهة بحياته، فتحاكيه بالتحرك حركة متصلة دائمة، وهي الحركة الدائرية المتصلة .

وهو ثالثاً معقول، لانه فعل محض. وفعله هو التعقل القائم بذاته، والتعقل بالذات إنما هو تعقل الأحسن بالذات ، أي تعقل الخير الأعلى ، فهو اذن بذاته عقل وعاقل ومعقول . يعقل ذاته ولا يعقل العالم ، لأنه اذا عقل العالم انحطت قيمة تعقله، فما بالك اذا كان هنالك في العالم أشياء ، يُرى أن عدم معرفتها خير من معرفتها .

وهو رابعاً معشوق لذاته، لأنه علة الخير والنظام، يحرك العقول من حيث هو موضوع شوقها وحبها، ويحرك السماء الأولى على أن لها نفساً، ثم تنتقل حركتها إلى الأفلاك فيحرك بعضها بعضاً ، وهكذا يحرك الكل على سبيل الشوق لانه علة غائية .

ومن الادلة على وجود الله ان وجود الحسن يفرض وجود الاحسن ، وان وجود الغائية في العالم يوجب أن تكون هنالك غاية ليس وراءها غاية، وهي غاية الغايات ، واذا كان في العالم حركة متصلة في المكان، وهي الحركة الدائرية الأزلية، وجب أن

يكون هناك جوهر أزلي محدث للحركة بالفعل لا على سبيل التماس بين المحرك والمتحرك بل على سبيل الشوق .

أما العالم فهو متناه لأنه جسم، (والجسم يحده سطح بالضرورة) وهو واحد ، ومنظم وجميل ، وحسن ، وهو قديم بمادته، وصورته، وحركته ، وانواع موجوداته وهو كروي الشكل، لأن الدائرة أكمل الاشكال ، ولانها الشكل الوحيد الذي يمكن معه للكل أن يتحرك حركة أزلية أبدية .

وقصارى القول أن عالم أرسطو عالم متناه ، وله محرك أول يحركه حركة أزلية وأبدية، ولا يتحرك معه ، وهذا المحرك الاول عقل ، وعاقل ، ومعقول ، يعقل ذاته ولا يعقل العالم ، وهو معشوق بذاته لأنه خير . وفي هذا العالم المتناهي نظام يتجلى في طبائع الأشياء وصورها ، وطبيعة الجسم مبدأ حركته ، والكون والفساد اللذان نشاهدهما في هذا العالم لا يعتّريان الاجناس والانواع ، بل يعتّريان الكائنات الجزئية ، وتفسير نظام الكون بماهيات الأشياء وطبائعها مختلف عن تفسيره بالحركات الآلية على النحو الذي ذهب اليه الماديون. وسنبين عند كلامنا على فلسفة ابن سينا كيف استطاع هذا الفيلسوف أن يفسر علاقة المحرك الأول بالعالم ، وكيف جعل لكل فلك من الأفلاك نفساً تحركه ، وعقلاً مفارقاً هو موضوع شوقه وحبه .

٣ ـ النفس الانسانية : معرفتها الحسية ، والعقلية

آ ـ تعريف النفس

ان نسبة النفس إلى الجسم الحي كنسبة الطبيعة، او الصورة، إلى الجسم غير الحي . واذا كانت الطبيعة مبدأ الحركة ، فإن النفس مبدأ الافعال الحيوية على اختلافها . هذا معنى قول آرسطو : النفس صورة الجسد .

واذا كان الانسان مؤلفاً من مادة هي بدنه ، وصورة هي نفسه ، وجب أن يكون العلم الذي يبحث في النفس جزءاً من العلم الطبيعي ، لأن هذا العلم يبحث في الوجود

المتحرك حركة محسوسة بالفعل أو بالقوة ، والمنهج الصالح للبحث في موضوعات هذا العلم هو منهج الاستقراء والقياس .

وللنفس عند آرسطو تعريفان: الاول قوله: «ان النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي » والثاني قوله: «ان النفس هي ما به نحيا ونحس ونتنقل في المكان ونعقل». وهذا التعريف الثاني أوضح من التعريف الأول ، لأنه يعرّف النفس بالافعال الصادرة عنها ، أما التعريف الاول فهو مستخرج من آراء آرسطو في المبادىء الطبيعية، وهو يتضمن اصطلاحات تحتاج إلى التفسير . فقوله (كمال أول) يعني أن النفس صورة الجسم الجوهرية ، وقوله (جسم طبيعي آلي) يعني أن الجسم مؤلف من آلات ، أي من أعضاء ذات وظائف متباينة ومتكاملة .

ب — علاقة النفس بالبدن

قلنا أن النفس صورة البدن، فاذا كانت الصورة ملابسة للمادة في الوجود، كان لا بدّ من أن يكون بين النفس والجسد علاقة وثيقة. فالانفعالات، مثل الغضب والخوف والفرح والحزن والبغض والمحبة، لا تصدر عن النفس وحدها ، بل تصدر عن المركب من النفس والجسد ، وكذلك الاحساس فهو فعل للنفس يتم بمشاركة أعضاء الحس التي في البدن . أما العقل فهو كذلك مفتقر إلى إدراك حسي وتخيل ، وهذان لا يتمان إلا بمساعدة الجسم . ومعنى ذلك كله ان الانسان مركب من نفس وجسد ، والذي ينفعل ويحس ويتخيل إنما هو هذا المركب لا أحد جزئيه ، فليس هناك اذن جوهران مختلفان أحدهما مادي لا يعقل ، والآخر روحي لا يحسّ ، وإنما هنالك جزآن لجوهر واحد ، وهما متحدان كاتحاد الصورة بالمادة ، واذا كانت صورة الجسم الطبيعي لا تفارق مادته في الوجود كان مصير النفس تابعاً لمصير الجسم ، فلا توجد بالفعل مستقلة عنه ، وسنبين فيما بعد أن الذي يبقى من النفس بعد الموت إنما هو العقل الذي أطلق عليه آرسطو أسم العقل الفاعل .

ج — أقسام النفس

تنقسم النفس عند آرسطو إلى ثلاثة أقسام وهي النفس النامية، والنفس الحاسة

والنفس الناطقة . ولهذه الاقسام ترتيب يدل على أن كل قسم منها يفرض وجود القسم الذي قبله . فالنفس الحاسة تفرض وجود النفس النامية ، والنفس الناطقة تفرض وجود النفس الحاسة . واذا كانت النفس النامية موجودة في النبات دون الحس والعقل ، فان النفس الحاسة موجودة في الحيوان ، والنفس الناطقة موجودة في الانسان ، ولذلك أطلق ابن سينا على النفس النامية أسم النفس النباتية ، وعلى النفس الحاسة إسم النفس الحيوانية ، وعلى النفس الناطقة إسم النفس الانسانية .

وفيما يلي وصف لوظائف كل من هذه النفوس الثلاث .

د — النفس النامية .

للنفس النامية ثلاث قوى،وهي القوة الغاذية ، والقوة المنمية ، والقوة المولدة . أما **القوة الغاذية** فهي القوة التي تحيل جسماً آخر إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه . فالغذاء يفقد صورته ويتخذ صورة المتغذي،وهو شبيه بالمتغذي بالقوة ، مباين له بالفعل، ولذلك نرى الحي يختار مواد معينة فيمثلها أو يفرز ما لا يلائمه منها. وأما **القوة المنمية** فهي قوة تزيد في حجم الجسم بما يقبله من الغذاء لا في جهة واحدة كالجماد بل في جميع جهاته على السواء ، وليس النمو ناشئاً عن فعل العناصر الداخلة في تركيب الجسم ، وإنما هو ناشيء عن فعل النفس . وأما **القوة المولدة** فهي القوة التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءاً شبيهاً به بالقوة ، فتخلقه وتسويه حتى يصير شبيهاً به بالفعل .فالتوليد يحفظ النوع ، كما ان الغذاء يحفظ الفرد . والتوليد مشاركة في الدوام والالوهية . وهذه المشاركة مطلب جميع الموجودات. وغاية أفعالها الطبيعية.

هـ — النفس الحاسة

النفس الحاسة هي القوة التي بها يتم إدراك المحسوسات ، والاحساس تمثيل كالاغتذاء ، والفرق بينهما ان المغتذي يتمثل الغذاء بمادته ويحيله إلى طبيعته،على حين ان الحاس لا يلتقط الا صورة المحسوس .

أ ـ والمحسوس ثلاثة أنواع : أحدها المحسوس الخاص بكل حاسة على

حدة ، والثاني المحسوس المشترك بين الحواس جميعاً ، والثالث المحسوس بالعرض .

اما **المحسوس الخاص** فهو المحسوس التابع لحاسة معينة، ولا تستطيع حاسة أخرى أن تحسه ، فاللون محسوس البصر ، والصوت محسوس السمع ،والطعم محسوس الذوق ، الخ . وليس في هذا النوع من المحسوسات مجال للخطأ، لأن الحاسة، اذا كانت سليمة، لم تخطىء في موضوع محسوسها. أي في اللون، أو الصوت مثلاً، بل أخطأت في ماهية الشيء الملون، او الصائت او أخطأت في مكانه

وأما **المحسوسات المشتركة** فهي الحركة، والسكون، والعدد، والشكل، والمقدار، وهي أمور تدركها الحواس جميعاً بالحركة، كادراك المقدار أو العدد بحركة العين أو اليد .

وأما **المحسوس بالعرض** فهو مثل قولنا: ان هذا الابيض اللون هو ابن فلان، فقولنا: (ابن فلان) محسوس بالعرض، لأن اتصافه بالابيض اتصاف عرضي ، ولان الحس لا ينفعل به من حيث هو كذلك .

ولهذا التمييز بين أنواع المحسوسات خطورة كبرى بالنسبة إلى أخطاء الحواس ، فان هذه الاخطاء ترجع إلى خطإ في التأويل ، ويمكننا أن نصححها بالتجربة السابقة ، أو بالتجربة الحاضرة ، أو بالعقل والبرهان .

٢ ـ أما الحواس فهي ظاهرة وباطنة :

فالحواس الظاهرة هي البصر ، والسمع ، والشم ، والذوق ، واللمس ، وقد رتبناها على هذا النحو بحسب أثرها في الإدراك ، أما ترتيبها بحسب أثرها في حفظ حياة الحيوان فهو على عكس ذلك ،

فاللمس أول الحواس لأنه ضروري لحياة الحيوان ، به يدرك النافع والضار واللاذ والمؤلم، وهو أساس النزوع،وإليه‌ترجع حاسة الطعام والشراب ، لأنه حاسة الحار والبارد ، والرطب واليابس . أما سائر الحواس فلا تفيد الوجود،بل تفيد كمال الوجود . أضف إلى ذلك أن اللمس منبث في الجسم كله ، وجميع الحواس مركبة عليه ، ويليه الذوق، ثم الشم ، ثم السمع ، والبصر .

والحواس الباطنة هي الحس المشترك ، والمخيلة ، والذاكرة .
أما **الحس المشترك** فله ثلاث وظائف : **الأولى** ادراك المحسوسات المشتركة والمحسوسات بالعرض ، **والثانية** إدراك الادراك اي الشعور ، **والثالثة** التمييز بين المحسوسات في كل حس باعتباره جنساً (كالتمييز بين الأبيض والاخضر في جنس اللون) ، أو بين موضوعات الحواس المختلفة (كالتمييز بين الابيض والمالح) ، فان هذا التمييز لا يصدر عن الحواس نفسها، لأن لكل منها موضوعاً معيناً، بل يصدر عن قوة واحدة تجتمع عندها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس .

واما **المخيّلة** فهي قوة باطنة تستعيد الأثر الذي تركه الاحساس في النفس، وتدركه بعد غيبة موضوعه. والفرق بين الاحساس والتخيل ان الاحساس متعلق بالشيء ، على حين ان التخيل مستقل عنه — وأن الاحساس صورة مطابقة للشيء ، على حين أن التخيل قد يكون اختراعاً وتأليفاً — وأن الاحساس مفروض علينامن الخارج، على حين أن التخيل تابع للارادة في موضوعه وزمانه. وجملة القول أن التخيل احساس ضعيف، ولكن تأثيره في الاحلام ، والامراض، والانفعالات قد يكون معادلاً لتأثير الاحساس، أو أشد منه .

وأما **الذاكرة** فهي قوة باطنة تستعيد صور الأشياء التي سبق ادراكها في الماضي ، وهي مبنية على المخيلة لأن الذكر ممتنع

من غير تخيل . والفرق بين المخيلة والذاكرة أن المخيلة تقتصر على ادراك الصورة، على حين أن الذاكرة تدرك هذه الصورة وتعلم أنها صورة شيء تمّ ادراكه في الماضي . وقد تؤدي الذاكرة وظيفتها عفواً فيسمى فعلها ذكراً ، وقد تؤدي وظيفتها ارادياً فيسمى فعلها تذكراً ، فالذكْر مشترك بين الانسان والحيوان ، أما التذكر فهو خاص بالانسان، لأنه يستلزم التفكير ، ويستعين بالارادة .

و — النفس الناطقة

النفس الناطقة هي العقل الذي به يتميز الانسان عن الحيوان ، وهي غير قوة الحس، وغير القوّة المخيلة، لأن الحس لا يدرك الا الصور الجزئية ، ولأن المخيلة تابعة للارادة ، أما العقل فهو القدرة على ادراك الصور الكلية والماهيات المجردة ادراكاً مباشراً . ان لكل شيء محسوس في نظر آرسطو مادة تميزه عن غيره من الأفراد، وصورة توحد بينه وبين جميع أفراد النوع . والمادة والصورة متحدتان: أما المادة فهي القوة التي تتجه نحو الفعل ، وأما الصورة فهي الفعل الذي تتحقق فيه القوة، فلا وجود اذن لاحداهما دون الأخرى. الا أن العقل يستطيع أن يدرك الصورة مجردة عن المادة، فينتزعها من الموجودات الحسية ، ويؤلف منها المعنى الكلي، ولا وجود لهذه الصورة المجردة، ولا لهذا المعنى الكلي، الاّ في العقل .

وكما يستطيع العقل أن يدرك الماهيات مباشرة فكذلك يستطيع أن يدرك الجزئيات التي تتحقق فيها الماهيات، مثال ذلك أنه يدرك ماهية الماء، ويدرك ان هذا الشيء المدرك بالحس ماء . فاذا نظرت اليه من جهة ما هو مدرك للماهيات سمي **عقلاً نظرياً**، واذا نظرت اليه من جهة ما هو مدرك للجزئيات، حاكم عليها بالخير أو بالشر، سمي **عقلاً عملياً** .

والمعقولات موجودة بالقوة في الصور المحسوسة، ولذلك كان الاحساس ضرورياً للفهم والتعلم، فاذا حرم الانسان حاسة من الحواس حرم معها جميع المعارف المتعلقة بها،

وكذلك التخيل فهو يقدم للعقل مادة التعقل . قال آرسطو : الاحساس ليس علماً ، لأنه لا يدرك الا الفرد ، ولأن العلم لا يشتمل الا على ما هو كلي وعام . ولكن الاحساس نقطة الابتداء الضرورية للعلم ، ومن كان فاقد الاحساس لم يتعلم شيئاً . والنفس لا تفكر أبداً بغير صور ، ومع ذلك ، فان وجدت الصور المعقولة داخل الصور المحسوسة، فان وجودها فيها انما هووجود بالقوة، ولا نستطيع ان ننقل هذه الممكنات من القوة إلى الفعل ، ولا أن ندرك الماهيات العقلية بالحدس الا بتأثير قوة أعلى منها. وهي **العقل الفاعل**، وبعبارة أخرى إن العقل المنفعل يهيء لنا مادة المعرفة ، أما العقل الفاعل فيصوغ لنا صورتها . أضف إلى ذلك أن المعرفة لا يمكن أن تكون استدلالية كلها ، لأننا لا نستطيع أن نبرهن على كل شيء ، فكل برهان يستند إذن إلى أوليات لا يمكن البرهان عليها، ولا تحتاج إلى برهان. والملكة التي بها ندرك هذه المبادىء هي العقل الفاعل ، وهي وحدها تصل الينا من الخارج، وهي وحدها إلهية .

فهناك إذن في نظر آرسطو عقلان :عقل منفعل ، وعقل فاعل، والدليل على ذلك قوله : يجب أن يكون في النفس تمييز يقابل التمييز العام بين المادة والعلة الفاعلة التي تحدث الصورة في المادة. فالعقل المماثل للمادة هو العقل المنفعل، والعقل المماثل للعلة الفاعلة هو العقل الفاعل، ونسبة هذا العقل الفاعل إلى العقل المنفعل كنسبة الضوء إلى الألوان، يحولها من ألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل. وهذا العقل الفاعل هو العقل المفارق ، وهو غير منفعل، وغير ممتزج بمادة ، لأن ماهيته هي الفعل. والفاعل أشرف من المنفعل، كما ان المبدأ الذي يحدث المعقولات أشرف من المادة .

لقد زعم الاسكندر الافروديسي أحد شراح آرسطو أن هذا العقل الفاعل المفارق للمادة هو الله، وزعم ابن سينا انه مفارق للانسان ، وهو عنده العقل العاشر المحيط بعالم الكون والفساد ، واختلاف الشراح في تفسير ماهية هذا العقل يرجع إلى ما في أقوال آرسطو من غموض، ولعلنا نستطيع أن نزيل هذا الغموض بتلخيص نظرية آرسطو في العقل على النحو الذي فعله (أتيان جيلسون) ، فقد جاء في تلخيصه ما يلي :

١ ــ ان في كل كائن طبيعي أو صناعي مادة وصورة. فالمادة هي الكائن بالقوة، والصورة هي التي تنقل هذا الكائن من القوة إلى الفعل فتحدث فيه كل ما يتصف به جنسه . فمن الضروري اذن أن يكون في النفس أيضاً عقل بالقوة قابل، لأن يصبح كل شيء. وعقل فاعل. قادر على أن يحدث كل شيء.

٢ ــ ووظيفة هذا العقل الفاعل نقل المعقولات من حالة الوجود بالقوة إلى حالة الوجود بالفعل . فهو اذن كالضياء بالنسبة إلى رؤية الأشياء، فانها عندما تكون في الظلام تكون مرئيات بالقوة، حتى اذا انتقلت من الظلام إلى النور أصبحت مرئيات بالفعل .

٣ ــ وهذا العقل الفاعل عقل مفارق غير قابل للانفعال . لأنه في جوهره فعل لا يدخله تركيب . وهو أزلي لا يلحقه الفناء .

٤ ــ أما العقل المنفعل، وهو مجموع المعقولات الحاصلة للنفس، فهو قابل للفساد ولا يستطيع أن يؤدي وظيفته الا بتأثير العقل الفاعل .

ومعنى ذلك كله أن العقل الفاعل يؤثر في العقل المنفعل . فيحدث فيه المعقولات المجردة عن لواحق المادة ، ويجعل ما كان معقولاً بالقوة معقولاً بالفعل . فنسبة العقل الفاعل إلى المعقولات كنسبة النور إلى المرئيات، وإذا فارق هذا العقل كدورة المادة عاد إلى طبيعته التي افقده اتصاله بالجسد شيئاً من نقاوتها وصفائها .

فالعقل الفاعل وحده خالد. أما العقل المنفعل فهو فاسد يعتريه الفناء ، وسبب ذلك أن العقل المنفعل عقل هيولاني، وجميع قواه، من إدراك حسي، وتخيل، وتذكر، إنما هي قوى غير مجردة عن اللواحق الحسية، وغير مبرأة من علائق المادة من كل وجه . فهو إذن عقل غير مفارق ، أما العقل المفارق فهو العقل الفاعل ، لانه متجرد بذاته عن المادة، فاذا فارق المادة فقد قوة الحس، وقوة التخيل، وقوة التذكر، وعاد إلى ما هو عليه بحسب ذاته وطبيعته ، ومع أن بعض نصوص آرسطو تثبت بقاء العقل على الاطلاق، منفعلاً كان أو فاعلاً، الاّ ان القول بخلود العقل الفاعل

وحده أقرب في نظرنا إلى روح مذهبه.والدليل على ذلك قوله: وهو (أي العقل الفاعل) وحده خالد ، وقابل للمفارقة، وقوله: أن هذا العقل يصل الينا وهو حاصل على وجود ذاتي غير فاسد .

ولسنا نستطيع أن نقول أن النفس الناطقة مخلوقة،فان آرسطو لم يعرف فكرة الخلق ، ولا أن نقول بالتناسخ، لأن أرسطو جعل للعلل الفاعلة فقط وجوداً سابقاً على معلولاتها ، أما العلل الصورية فقد جعلها مساوقة لمعلولاتها في الوجود . وغاية ما يمكن النظر فيه هو بقاء الصورة بعد انحلال الجسم المركب، لا تقدمها عليه .

ولكن من أين يأتي العقل؟ ذلك ما سنتكلم عليه عند شرح آراء فلاسفة العرب ، أما آرسطو فانه لا يجيب عن هذا السؤال بوضوح تام .

ز ــ الحياة العقلية

تختلف النفس الانسانية ، عن النفس الحيوانية بقدرتها على ادراك الصور المشتركة بين الأشياء المتجانسة ، وعلى ادراك الحقائق الكلية المحيطة بالظواهر الطبيعية المتغيرة .

ان لكل عضو من أعضاء الجسد وظيفة تخصه، فوظيفة العين البصر،ووظيفة الاذن السمع ، اما الانسان بجملته فان له وظيفة خاصة به، وهي ادراك الكليات .

لا شك ان الانسان ذو حياة نباتية وحياة حاسة كغيره من الحيوانات،ولكنه ليس انساناً بحياته النباتية وحياته الحيوانية، وإنما هو إنسان بنفسه الناطقة التي يتميز بها عن غيره من الكائنات . ومعنى ذلك أن طبيعته توجب عليه أن يعيش عيشة عقليه توصله إلى الخير والسعادة .

ولكن كيف يستطيع الانسان أن يصل إلى السعادة ؟ للاجابة عن هذا السؤال نقول: ان وصول الانسان إلى السعادة رهن بسلوكه سلوكاً متفقاً مع شروط الحياة الخاصة بطبيعته، وهي أنه ذو نفس ناطقة تفكر في الوجود، وتعقل ذاتها ، ومتى فكرت النفس في شروط حياتها آثرت الاعتدال على الافراط والتفريط ، لأن كل فضيلة حد وسط بين حدين متقابلين ، فالكرم وسط بين البخل والتبذير ، والشجاعة وسط بين التهور والجبن ،ومن ثم فان العاقل يتجنب هذين الطرفين ويلتزم الاعتدال بينهما. ..

والفضائل خلقية وعقلية، فاذا أردنا أن نعلم ما هي السعادة، وجب علينا أن ننظر في الفضائل العقلية، كما نظرنا في الفضائل الخلقية، وان نفحص عن أحسن الفضائل فنقول : العقل عقلان ، نظري، وعملي ، أما العقل النظري فموضوعه الكلي الضروري ، وأما العقل العملي فموضوعه الوسائل الجزئية اللازمة لارضاء الشهوة المستقيمة. ويشترك العقلان في أنهما يطلبان الحقيقة، لكن النظري يطلب الحقيقة الدائمة ، والعملي يطلب الحقيقة في موقف ما . ويختلف العقلان في منهج البحث ، فان النظري يهبط من المبادىء إلى النتائج ، أما العملي فيترقى من آخر نتيجة إلى أعلى مبدإ ، أي ان آخر طرف يهبط اليه النظري هو أول وسيلة يدركها العملي ، والطريقان طريق واحد،وان اختلفا في الاتجاه .

والفضائل العقلية هي العلم ، والفن ، والحكمة العملية ، والفهم والحكمة النظرية، فأما العلم فهو معرفة الكلي الضروري، وأما الفن فهو الملكة التي تؤهلنا لصنع أشياء مطابقة لقواعد الحكمة ، وأما الحكمة العملية فهي العلم السياسي ، وهي تشمل أيضاً حياة الفرد، لأن الفرد لا يستطيع أن يحيا حياة كاملة في دولة فاسدة، فالحكمة العملية تتضمن الفضيلة، والفضيلة تتضمن الحكمة العملية، لأن الفضيلة ليست عملاً بالطبع وإنما هي عمل بالخير لأنه خير ، أي فعله مع معرفته ومعرفة أصوله ونتائجه ، ولذلك كان الفاعل الذي يفعل الخير بناء على إشارة رجل آخر أقل قيمة من الذي يفعل الخير بناء على حكمته الخاصة. وغاية الحكمة العملية قيادة الانسان نحو خيره الأعظم . فأعلى درجات السعادة هي الاتصاف بالحكمة ، وخير الانسان إنما هو بمزاولة الحياة العقلية على أكمل حال كل أيام حياته . ومن توهم ان المثابرة على العمل غير ضرورية لبلوغ الكمال كان كالمريض الذي يريد الشفاء ولا يثابر على تناول العلاج . إن خطافاً واحداً لا يبشر بالربيع، وكذلك سعادة يوم واحد لا تدل على السعادة الكاملة الثابتة .

ولسنا نريد الآن أن نتكلم على أنواع الفضائل، ولا على الأخلاق والسياسة،فان البحث في هذه المسائل خارج عن نطاق بحثنا ، وما أشرنا إلى الفضائل العقلية في هذا الفصل إلا لنبين وظيفة العقل في توجيه الارادة إلى اختيار الاحسن والافضل . وأشرف

الفضائل في نظر آرسطو فضيلة العقل النظري، لأنه أشرف جزء فينا، وهو اساس الحكمة النظرية وموضوعه اشرف الموضوعات

٥ ـ خاتمة البحث

يقول آرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة : « من العدل أن نعترف أن الحقيقة الكاملة عسيرة المنال ، وأنها لا تنال إلا تدريجاً بتعاون الجهود ، بحيث إن إنتاج كل واحد من الفلاسفة يكاد لا يذكر ، ولكن مجموع جهودهم يؤتى نتائج خصبة . وليس من العدل أن نقتصر على مدح المفكرين الذين نشاطرهم آراءهم فقط ، ولكن من العدل كذلك أن نمدح الذين لم يعرضوا علينا الا تفسيرات سطحية ، لأنهم هم أيضاً شاركوا في إقامة صرح العلم وساعدوا على تنمية قوتنا الفكرية » (١) وحقيق بنا في نهاية هذا الفصل أن نحكم على آرسطو بما حكم به هو على غيره ، فهو الفيلسوف الحق الذي سيطر على الفكر البشري مدة طويلة من الدهر. قال هيجل : « اذا ما عدَّ امرؤ مهذباً للبشرية فذاك بلا مراء انما هو آرسطو . . فان ذهنه الثاقب قد نفذ الى كل ارجاء الوجدان الانساني، ولبث مدة أجيال طوال عِماداً أوحد لازدهار الفكر ». « وكل من عانى التفكير يعلم مقدار صعوبة الجد والتعريف والبلوغ إلى الحقيقة. وقد أعطانا آرسطو حدوداً وتعاريف لا تحصى في جميع فروع المعرفة . وهدانا إلى حقائق لا تقدر . صنف العلوم واشتغل بها علماً علماً ، فكان المعلم الأول في كل علم منها ، وخلف لنا كتباً كانت ولا تزال أصولاً لا غنى عنها » (٢) . وسنبين لكم عند البحث في فلسفة المشاهير من العرب انهم قد سلكوا طريقة أرسطاطاليس في معظم ما ذهب إليه وانفرد به ، سوى كلمات يسيرة رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين .

---

(١) ما بعد الطبيعة م٢ ، ف ١

(٢) يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٧٣

٦ ـ مختارات من آثار آرسطو

قال آرسطو :

١ ـ « ربّما يكون ملائماً أن ندرس الخير في معناه العام ، فندرك إذن المعنى المضبوط الذي يفهم من هذه الكلمة . ومع ذلك فاني لا أخفي أن بحثاً من هذا القبيل يمكن أن يكون بالنسبة لنا من الحرج بموضع ما دام ١١ مذهب «المثل» قد وضعه أشخاص أعزاء علينا . ولكن لا شك في أنه سيعلم وسيرى كواجب حقيقي من جانبنا أننا لصالح الحق ننتقد حتى آراءنا الخاصة ، خصوصاً ما دمت أدعي أني فيلسوف . وعلى هذا فبين الصداقة، وبين الحق ، اللذين هما كلاهما عزيز على أنفسنا ، نرى فرضاً علينا أن نؤثر الحق .

٢ ـ إن الذين أدخلوا هذا الرأي لم يفعلوا ولم يقبلوا « مثلاً » للأشياء التي كانوا يميزون فيها رتبة للسابقية واللاحقية . نقول الماءاً : « ان هذا هو الذي كان يمنعهم من أن يفترضوا « مثلا » للأعداد . فالخير مقول على السواء في مقولة الجوهر ، وفي مقولة الكيف، وفي مقولة الاضافة. ولكن ما هو في ذاته، أعني الجوهر، هو بطبيعة نفسه سابق على الاضافة ما دام ان الاضافة هي زيادة وعرض للكائن . ويظهر انه لا يمكن أن يقرر بين جميع هذه الخيرات مثال مشترك .

٣ ـ نضيف إلى هذا أن الخير يمكن أن يظهر بصور مختلفة بمقدار صور الكائن نفسه، حينئذ الخير في مقولة «الجوهر» إنما هو الله والعقل، وفي مقولة «الكيف» إنما هو الفضائل، وفي مقولة «الكم» هو القياس، وفي مقولة «الاضافة» هو النافع ، وفي مقولة «المتى» هو الفرصة ، وفي مقولة «الأين» هو الوضع المنتظم،والأمر كذلك بالنسبة لبقية المقولات . حينئذ بالبداهة الخير ليس ضرباً من العام المشترك لجميعها ، انه ليس واحداً ، لأنه ان يكنه فانه لا يوجد في كل المقولات بل يكون في واحد فقط .

٤ — وفوق ذلك أيضاً فانه ما دام انه لايوجد الا علم واحد للأشياء التي تندرج تحت مثال واحد ، يلزم على ذلك ان لا يوجد إلا علم واحد لجميع الخيرات مهما كانت . ولكن الأمر بعيد عن ذلك ، فانه يوجد عدة علوم حتّى بالنسبة لخيرات مقولة واحدة . حينئذ علم الفرصة هو في الحرب علم الحركات العسكرية ، وفي المرض هو علم الطب ، وعلم المقياس هو ايضاً علم الطب فيما يختص بالاغذية ، وهو علم الجمباز فيما يختص بالتمرينات .

٥ — قد يمكن أن يتساءل أيضاً عما هو الشيء في ذاته ، وماذا يعني بتطبيق هذا التعبير « في ذاته » على كل شيء . بالنسبة للانسان في ذاته وبالنسبة إلى الانسان ، الحد هو حد واحد بعينه ، وهو حد الانسان من جهة كونه انساناً ، فلا يوجد من جهة ولا من أخرى أي فرق . واذا كان الأمر كذلك في هذه الحالة لا يمكن أن يوجد كذلك فرق بين الخير في ذاته والخير من جهة أنهما كلاهما خير .

٦ — كذلك لا يمكن أن يقال أيضاً : ان الخير في ذاته هو أكثر خيراً من كل خير آخر لانه يكون أبديا ، ما دام في جنس آخر ان بياضاً يبقى سنين طوالاً لا يكون من أجل ذلك أشد بياضاً من بياض لا يبقى الاّ يوماً واحدا .

٧ — ان مذهب الفيثاغوريين في طبيعة الخير يظهر لي أكثر قبولاً ، اذ يضعون الوحدة في السلسلة المرتبة التي فيها يضعون الخير أيضاً . وهذا الرأي قد اتبعهم فيه (سيفسزيف) أيضاً .

٨ — لكن لنترك مناقشة هذه النقط الاخيرة التي ستجد موضعها في محل آخر . يظهر أنه يمكن أن يعترض على هذا التفنيد الذي قدمناه آنفاً فيقال : ان المثل التي عمدنا إلى دحضها لا تنطبق على الخيرات من كل نوع ، وإنها لا تختص إلا بنوع واحد من الخيرات ، وهي تلك التي تبتغى وتحب وحدها ، في حين أن الأشياء التي تنتج هذه الخيرات، أو التي تساعد على حفظها بأي وجه كان، أو ترصد ما هو ضد لها وتبيده، لا تسمى خيرات الا بسبب تلك ومن وجهة نظر أخرى .

٩ — حينئذ هذا التعبير بالخيرات يمكن بالبديهي ان يؤخذ على معى مزدوج فمن جهة الخيرات التي هي خيرات بذواتها ، ثم الخيرات الأخرى التي ليست كذلك الا بفضل الأولى . ومن ثم يمكننا أن نفصل ونميز الخيرات في ذاتها عن الخيرات التي تصلح لمجرد تحصيل تلك . ونبحث ما اذا كانت الخيرات في ذاتها على هذا الفهم هي حقيقة بينة ومندرجة تحت مثال واحد .

١٠ — ولكن بديا ما هي بالضبط الخيرات التي يجب الاعتراف بأنها خيرات في ذاتها ؟ هل هي الخيرات التي تبتغى أيضاً ولو كانت منعزلة مثل فكر ورأي ، أم هل هي ايضاً اللذات الفلانية أو التشاريف الفلانية على الخصوص . وهي تلك الأشياء التي يمكن أن تبتغى أيضاً لأجل شيء ما آخر سواها ، ولكنها مع ذلك يمكن أن تعتبر خيرات في ذاتها ، أم هل لا ينبغي ان يعترف مطلقاً بخير الا للمثال وللمثال وحده . وحينئذ يصير المثال عبثاً وغير مفيد البتة .

١١ — ولكن إذا كانت الأشياء التي جئنا على تعدادها هي أيضاً خيرات في ذاتها يلزم أن يكون حد الخير بصراحة في كل هذه الاحوال المختلفة هو بعينه كحد البياض الذي هو واحد بعينه بالنسبة للثلج والاسفيداج . واذن بالنسبة إلى التشاريف والفكرة واللذات تكون الحدود اغياراً مختلفة جد الاختلاف من جهة أن كل هذه الأشياء هي خيرات . نستنتج اذن ان الخير ليس شيئاً من المشترك الذي يمكن درجه تحت مثال واحد لا غير .

١٢ — ولكن كيف تسمى هذه الأشياء كلها خيرات . إنها ليست على الحقيقة من هذه المتفقة أسماؤها (المشتركة) وهذه المبهمة التي تخلقها المصادفة . فهل هي مندرجة تحت تسمية واحدة ، لأنها صادرة جميعها من مصدر واحد ، او لأنها ترمي جميعها إلى غرض واحد ؟ أم هل لا يكون ذلك بالأولى لمجرد مشابهة ؟ حينئذ مثلاً النظر في الجسم له مشابهة بالفهم في النفس ، ومثل الشيء الفلاني الآخر له مشابهة بالشيء الفلاني الآخر .

١٣ — ولكن ربما يلزم الآن ترك كل هذه المسائل إلى ناحية . فان معالجتها بالضبط

المرغوب تتعلق على الاخص بجزء آخر من الفلسفة . وقد يمكن أن يقال على التقريب مثل هذا بالنسبة للمثال . لانه اذا كان الخير الذي يسند إلى أشياء بهذه الكثرة ويجعل عاماً لها جميعا هو واحد كما يدعى ، او اذا كان شيئاً منفصلاً موجوداً بذاته فإن من الواضح تماماً من ثم أنه لا يمكن أن يحوزه الانسان ولا أن يتعاطاه، واذن فالذي نبحث عنه الآن هو على التحقيق خير من هذا النوع الأخير يستطيع الانسان أن يصل اليه .

١٤ — ولكن يمكن أن يرى من المنفعة الكبرى أن يعرف الخير في علاقته مع الخيرات التي يستطيع الانسان تحصيلها وتعاطيها ، لأننا والخير معروف على هذا النحو وصالح لأن يكون لنا ضرباً من النموذج نستطيع على وجه أحسن أن نكتشف الخيرات الخصوصية التي تلائمنا ، وربما نصل إلى تحقيقها لأنفسنا بسهولة متى تنورنا في هذه النقطة .

١٥ — ومع اعترافي بأن هذا الرأي على شيء من الوجاهة عظيم يجب علي مع ذلك أن أقول : انه يظهر انه على خلاف مع الامثلة التي تقدمها لنا العلوم من كل صنف . ولو أنها كلها ترمي إلى خير تطلبه ، ولو أنها تميل إلى سدّ حاجاتنا فانها مع ذلك تهمل دراسة الخير في ذاته ، وليس من الممكن افتراض أن جميع أرباب الخبرة والفنيين ينكرون مساعداً قوياً كهذا ولا يبحثون عنه البتة .

١٦ — وليس أسهل من أن يرى ماذا ينفع الحائك والبناء في فنهما الخاص معرفة الخير في ذاته، ولا كيف يصير المرء أحسن طبيب ، أو أحسن قائد للجيش بأن يتأمل في مثال الخير . فليس من وجهة النظر هذه أن الطبيب يقدر عادة الصحة فانه لا يقدر إلا صحة الانسان ، أو بعبارة أحسن أنه يقدر على الخصوص صحة شخص بعينه ، لانه لا يطبق الطب الا على حالات خاصة . ولكن أكرر أننا لا نذهب إلى أبعد من ذلك في هذا الموضوع .

(علم الاخلاق إلى نيقوماخوس ، ترجمة أحمد لطفي السيد
ص ١٨١ — ١٨٨)

الفصل الثالث

نقل آثار أفلاطون وارسطو إلى العربية



المقدّمة

لا يسع الباحث في تاريخ الفلسفة العربية إلاّ ان ينبّه إلى ظاهرة هامة من ظواهر الاتصال الثقافي ، وهي ترجمة الكتب الفلسفية في الماضي من اليونانية إلى السريانية ، ومن السريانية واليونانية إلى العربية ، ومن العربية إلى اللاتينية .

ولسنا نريد الآن ان نفصل القول في جوانب هذه الظاهرة ، ولكننا نريد أن نقول فيها قولاً واحداً ، وهو ان الفلسفة العربية لم تنشأ عن مجرد الكشف عن الكتب الفلسفية القديمة ، ولا عن مجرد الاتصال المباشر بين العرب واليونان ، بل نشأت عن عدة مصادر ، وتكاملت بالتدريج بعد استقرار الدولة العربية ، واتساع سلطانها ، واستحكام اسباب الحضارة فيها . والدليل على ذلك ان الترجمة لم تكن مقصورة على النقل من اليونانية وحدها ، بل شملت التراث الثقافي الضخم الذي تلقاه العرب من عدة لغات كالسريانية ، والفارسية ، والعبرانية ، والهندية ، والقبطية ، والنبطية ، واللاتينية .

وإذا علمنا ان الثقافة اليونانية انتقلت إلى الشرق بفضل فتوحات الاسكندر ، وان هذه الفتوحات قد أدّت إلى تأسيس مدرسة الاسكندرية ومدرسة انطاكية اللتين نقل منهما السريان ثقافة اليونان إلى مدارس نصيبين ، والرها ، وحرّان ، وجنديسابور ، وان مدرسة حرّان كانت الملجأ الوحيد للوثنية اليونانية ، والمعقل الحصين للصابئة ، والديانات البابلية ، والفلسفة الافلاطونية الحديثة ، علمنا ان الاتصال بين الشرق والثقافة اليونانية لم يتم دفعة واحدة ، بل تم على مراحل متعاقبة . ففي هذه المدارس التي كانت مركزاً للفلسفة الافلاطونية الحديثة بدأ السريان بنقل الآثار اليونانية إلى اللغة السريانية قبل نقلها إلى اللغة العربية ، فلما فتح العرب بلاد الروم وفارس ، وأخذوا من الحضارة بحظ وافر ، تشوفوا إلى الاطلاع على العلوم الحكمية بما سمعوه من الاساقفة والقساوسة المعاهدين لهم ، وبما سمت اليه عقولهم من طلب العلوم

والصنائع والتفنن فيها، فاستعانوا بالنساطرة واليعاقبة. وبعلماء مدرسة حرّان،على نقل الكتب الفلسفية من اليونانية أو السريانية إلى العربية . واستمرّ هذا النقل زهاء ثلاثة قرون،من اوائل القرن الثاني حتى أواخر القرن الرابع للهجرة . وهذا كله يدل على ان حركة النقل لم تكن حركة بسيطة، بل كانت حركة واسعة،شملت نقل جميع العلوم العقلية وفروعها من عدة لغات ، وجندت عدداً كبيراً من علماء المسلمين وغير المسلمين المنتسبين إلى أجناس بشرية مختلفة .

ابتدأ نقل الكتب اليونانية إلى اللغة العربية في اوائل القرن السابع للميلاد، ولكنه لم ينشط إلاّ في اواخر القرن الثامن ، ولم يبلغ ذروته إلا في القرن التاسع . واول نقل كان في الاسلام تمّ بفضل خالد بن يزيد بن معاوية الملقب بحكيم آل مروان . فقد ذكر ابن النديم في كتاب الفهرست ان هذا الأمير الاموي كان مولعاً بالعلوم ، فأمر، وهو في مصر، باحضار جماعة من فلاسفة اليونان المتفصّحين بالعربية، وطلب منهم نقل كتب الكيمياء من اللسان اليوناني والقبطي إلى اللسان العربي . وكما أمر خالد بن يزيد بنقل بعض كتب الكيمياء وغيرها فكذلك أجاز عمر بن العزيز نقل بعض كتب الطب ، ولكن هذه الترجمات التي تمت في عهد بني أمية لم تكن سوى مقدمات لحركة النقل الكبيرة التي انتشرت بعد ذلك في الدولة العباسية .

فقد ذكر المؤرخون ان ابا جعفر المنصور طلب من ملك الروم ان يرسل اليه بكتب التعاليم مترجمة ، فبعث اليه بكتاب (اقليدس) وبعض كتب الطبيعيات، فقرأها المسلمون واطلعوا على ما فيها ، وازدادوا حرصاً على الظفر بما بقي منها، وذكروا أيضاً ان العرب نقلوا في هذا العهد بعض الكتب الفلسفية من اللغة الفهلوية وذلك ان ابن المقفع الذي اشتهر بترجمة كتاب « كليلة ودمنة » نقل من الفارسية إلى العربية بعض كتب ارسطوطاليس، وهي، كتاب (قاطيغورياس)، وكتاب (باري أرمينياس) ، وكتاب (انو لوطيقا)، وكتاب المدخل المعروف بايساغوجي لفرفوريوس الصوري، وعبّر عما نقله بلغة سهلة قريبة المأخذ. ومن الكتب التي تم نقلها في عهد

المنصور أيضاً كتاب (السند هند) للفلكي الهندي (برهمبكت) الذي استخرج منه محمد بن ابراهيم الفزاري حساب حركات الكواكب ، وعمل منه زيجاً مشهوراً .

أما في عهد هارون الرشيد فلم ينقل إلى العربية إلاّ القليل من الكتب كبعض الكتب الطبية الّتي نقلها يوحنا بن ماسويه ، وكبعض الكتب المنطقية الّتي أحضرها هذا العالم من بلاد الروم وتولى حذّاق التّرجمة نقلها بين يديه.

وأما في عهد المأمون فقد نشطت حركة التّرجمة نشاطاً كبيراً ، وشملت كتب الرياضيات، والطبيعيات، والمنطق، والالهيات، والاخلاق. وسبب ذلك أنه كان لهذا الخليفة كما يقول ابن خلدون رغبة شديدة في العلم، «فأوفد الرسل على ملوك الروم في استخراج علوم اليونانيين وانتساخها بالخط العربي، وبعث المترجمين لذلك ، فأوعى منه واستوعب ، وعكف عليها النظار من أهل الاسلام ، وحذقوا في فنونها ، وانتهت إلى الغاية انظارهم فيها، وخالفوا كثيراً من آراء المعلّم الأول ، واختصوه بالرد والقبول لوقوف الشهرة عنده ، ودوّنوا في ذلك الدواوين ، وأربوا على من تقدمهم في هذه العلوم »[1] . ولولا قيام المأمون بتأسيس « بيت الحكمة » سنة ٢١٧ هـ – ٨٣٢ م لظل نقل الكتب عملاً فردياً مبدداً ، الاّ ان عناية المأمون باستخراج الكتب اليونانية ، وتوسعه في الانفاق على المترجمين . وميله إلى أهل العقل والنظر، كل ذلك أدى إلى انبعاث علوم اليونانيين في الاسلام، حتّى استهوت الكثير من الناس بما قلدوه من معانيها ، وجنحوا اليه من طرقها وأساليبها .

وها نحن ذاكرون لكم الآن أسماء بعض المشاهير من الرجال الذي تميزوا في هذا العهدبنقل أمهات الكتبالفلسفية والعلمية .

٢ – المشاهير من النقلة

لما كان ترتيب هؤلاء النقلة ترتيباً منطقياً بحسب طبقاتهم أو لغاتهم او علومهم لا يخلو من الصعوبات ، رأينا ان نعرض اسماءهم عليكم بحسب التّرتيب الزماني لوفياتهم .

(١) المقدمة ، ص : ٨٩٣ من طبعة دار الكتاب اللبناني - بيروت .

١ – من هؤلاء النقلة **يحيى بن البطريق** المتوفى سنة ٢٠٠ هـ – ٨١٥ م، فقد كان هذا الرجل في جملة الحسن بن سهل، فولاّه المأمون ترجمة الكتب الحكمية، الا انه، على حذقه في حسن تأدية المعاني، لم يوفق للتعبير عنها بألفاظ عربية دقيقة. وكانت الفلسفة أغلب عليه من الطب. ترجم كتاب (طيماوس) لافلاطون، وكتاب السماء والعالم، وكتاب الحيوان، وكتاب الآثار العلوية لأرسطو. وله جوامع كتاب النفس لارسطو أيضاً، الا انه كما يقول القفطي كان لا يعرف العربية حق معرفتها.

٢ – ومنهم **الحجاج بن مطر**، عاش في عهد المأمون وفسّر له بعض الكتب الفلسفية، وهو الذي نقل كتاب المجسطي لبطليموس، وكتاب أقليدس إلى العربية.

٣ – ومنهم **عبد المسيح بن ناعمة الحمصي** المتوفى سنة ٢٢٠هـ – ٨٣٥ م، ترجم كتاب (سوفسطيقا) لارسطو، كما ترجم شرح يحيى النحوي لكتاب السماع الطبيعي وكتاب الربوبية (اثولوجيا) المنسوب خطأً إلى آرسطو.

٤ – ومنهم **يوحنا بن ماسويه** المتوفى سنة ٢٤٢ هـ – ٨٥٧ م، وهو طبيب ماهر هاجر من جنديسابور إلى بغداد، فطلب منه هارون الرشيد ترجمة بعض الكتب القديمة، فترجم له بعض الكتب الطبية، وحظي عنده بمنزلة عظيمة، فلما جاء المأمون ولاّه رئاسة بيت الحكمة، فجمع فيه حذاق المترجمين، وكان حنين بن اسحق اكثرهم نشاطاً. واكثر تآليف يوحنا بن ماسويه في الطب، وله كتاب في المنطق سماه بكتاب البرهان.

٥ – ومنهم **حنين بن اسحق العبادي**، (١٩٤ – ٢٦٠ هـ – ٨١٠ – ٨٧٣ م). والعباد نصارى الحيرة الذين كانوا يدينون بالمذهب النسطوري، كان من ابرز العلماء الذين تولوا رئاسة بيت الحكمة، يجيد الفارسية واليونانية والسريانية والعربية، ويقال انه لما كان يدرس الطب على يوحنا بن ماسويه أحرج صدر استاذه بأسئلته، فطرده وقال: « ما لأهل الحيرة والطب، عليك ببيع الفلوس في الطريق »، فذهب حنين إلى بلاد الروم، وتعلم الطب، واتقن اليونانية، ثم عاد إلى البصرة

ولازم الخليل بن أحمد واتقن العربية ، ولما استقر ببغداد ولاه المأمون رئاسة بيت الحكمة، فأخذ يترجم من اليونانية إلى السريانية والعربية. وكان الخليفة يعطيه وزن ما يترجم ذهباً . كان يترجم بنفسه ويشرف على أعمال المترجمين ، وكما كان يترجم كثيراً، فكذلك كان يؤلف كثيراً. ويضع الشروح لما يترجم، ويلخص المطولات ويصحح ترجمات السابقين.

واهم ما نقله إلى السريانية من كتب **ارسطو** : كتاب العبارة (باري ارمنياس) ، وكتاب (انالوطيقا الثانية) ، وكتاب الكون والفساد، وكتاب النفس، ومقالة اللام من كتاب الحروف)- ومن كتب **فرفوريوس** الصوري: كتاب (ايساغوجي) .

واهم ما نقله إلى العربية من كتب **افلاطون** : كتاب السياسة ، وكتاب النواميس ، وكتاب طيماوس - ومن كتب **آرسطو** : كتاب المقولات ، وكتاب الأخلاق ، وجزء من السماع الطبيعي - ومن كتب **(تامسطيوس)** تفسير مقالة اللام من كتاب الحروف . وكان من عادته ان ينقل الكتاب من السريانية إلى العربية، قبل نقله إلى العربية، الا كتاب المقولات، فانه نقله من اليونانية إلى العربية مباشرة ، اضف إلى ذلك أنه كان يصلح بعض الكتب التي نقلها غيره ، ككتاب السماء والعالم الذي نقله ابن البطريق . وكتاب انا لوطيقا الاولى الذي نقله تيادوروس إلى العربي .

٦ - ومنهم **قسطا بن لوقا البعلبكي** (٢٠٥ - ٢٨٨ هـ - ٨٢٠ - ٩٠٠ م) وهو من اصل يوناني، ولد في بعلبك، وأتقن العربية والسريانية، واجاد النقل. قيل انه كان بارعاً في علوم كثيرة ، فصيحاً باللغة اليونانية ، جيد العبارة بالعربية . ترجم كما يقول ابن النديم أصول الهندسة لافلاطون، وقسماً من كتاب السماع الطبيعي لآرسطو، وشرح هذا الكتاب للاسكندر الافروديسي ويحيى النحوي، وشرح الاسكندر لكتاب الكون والفساد، وكتاب آراء الفلاسفة المنسوب إلى فلوطرخس. وله من الكتب سوى ما نقل وفسر وشرح كتاب الفصل بين النفس والروح ، وكتاب المدخل إلى المنطق ، وكتاب شرح مذاهب اليونانيين وغيرها .

٧ - ومنهم **اسحق بن حنين** المتوفى سنة ٢٩٨ هـ - ٩١٠ م ، وهو في نجار ابيه حنين بن اسحق في الفضل وصحة النقل من اللغة اليونانية والسريانية الى اللغة العربية، الا انه كان افصح منه بالعربية. عاون والده في بيت الحكمة، وخدم المعتمد والمعتضد

والمقتدر من الخلفاء العباسيين ، ونقل عدة كتب من اليونانية إلى العربية مباشرة ، كما أعاد النظر في ترجمات أبيه . واليه يرجع الفضل الاكبر في التعريف بالفلسفة اليونانية ، لأنه نقل أو صحح أكثر من نصف مؤلفات آرسطو ، وكان ابن رشد يعتمد على ترجماته في شروحه ، حتى قيل ان ترجماته هي الدستور والقسطاس المستقيم ، لأنها أوثق الترجمات وأدقها . والفرق بين اسحق وابيه حنين ان الاب عني بنقل كتب بقراط وجالينوس إلى السريانية أو العربية أكثر من عنايته بنقل كتب الفلاسفة ، على حين ان الابن عني بالفلسفة والطب ، على حد سواء . واهم ما نقله اسحق إلى العربية من كتب افلاطون كتاب (سوفسطس) ، ومن كتب آرسطو كتاب العبارة (باري ارمنياس) ، وكتاب (ريطوريقا) ، وكتاب الكون والفساد ، وكتاب النفس ، وكتاب الاخلاق بتفسير (فرفوريوس) وتفسير (تامسطيوس) ، وعدة مقالات من كتاب الحروف (الالهيات) ، وله من الكتب سوى ما نقل إلى العربية كتاب تاريخ الاطباء ، ومختصر مشجر لكتاب قاطيغورياس ، وترجمة كاملة لكتابي (ابوديقطيقا) ، (وطوبيقا) إلى السريانية .

٨ — ومنهم **ابو بشر متّى بن يونس القنّائي** (المتوفى سنة ٣٢٨ ﻫ — ٩٤٠ م) وهو نسطوري من دير قنى ، نزل بغداد في خلافة الراضي ، واليه انتهت رياسة المنطقيين في عصره ، ترجم من كتب آرسطو الى العربية كتاب (ابو ديقطيقا) ، اي انالوطيقا الثانية الذي نقله اسحق الى السريانية ، وكتاب الشعر ، وكتاب الكون والفساد بتفسير الاسكندر ، وكتـــاب الآثار العلوية بشرح الامفيدورس وبعض المقالة الاولى من كتاب السماء والعالم . ومقالة اللام من كتاب الحروف بتفسير الاسكندر الافروديسي وبتفسير (تامسطيوس) ، كمـــا ترجم إلى السريانية كتاب (سوفسطيقا) . وله ايضا سوى ذلك تفسير كتاب المقولات (قاطيغورياس) ، وتفسير كتاب العبارة ، وتفسير كتاب (انالوطيقا الاولى) ، وتفسير كتاب (انا لوطيقا الثانية) ، وتفسير المقالة الاولى من كتاب طوبيقا ، فهو قد فسر اذن الكتب الاربعة في المنطق وعليها يعول الناس في القراءة ، وله ايضاً مقدمات صدر بها كتاب انالوطيقا وكتاب المقاييس الشرطية .

٩ — ومنهم **ابو زكريا يحيى بن عدي** (٢٨٦ — ٣٦٤ ﻫ — ٨٩٦ — ٩٧٤ م) وهو فيلسوف يعقوبي ، قرأ على أبي بشر متّى ، وعلى ابي نصر الفارابي ، ونقل إلى اللغة

العربية من كتب افلاطون: كتاب النواميس، وكتاب المناسبات، وكتاب طيماوس، وكتاب سطسطس– ومن كتب آرسطو: كتاب (طوبيقا) الذي نقله اسحق بن حنين إلى السرياني، وكتاب (سوفسطيقا) وكتاب (بويطيقا) ، والمقالة الثانية من كتاب السماع الطبيعي، وكتاب السماء والعالم بتفسير (تامسطيوس)، وكتاب الآثار العلوية، وكتاب الحيوان باختصار نيقولاوس، ومقالة (المو) من كتاب الحروف.
وليحيى بن عدي سوى ما نقل من الكتب تفسير كتاب (طوبيقا) لارسطوطاليس. قال في اول تفسير هذا الكتاب: « لم اجد لهذا الكتاب تفسيراً لمن تقدم إلا تفسير (الاسكندر) لبعض المقالة الاولى وللمقالة الخامسة والسادسة والسابعة والثامنة، وتفسير (آمونيوس) للمقالة الاولى والثانية والثالثة والرابعة، فعوّلت على ما قصدت في تفسيري هذا على ما فهمته من تفسير الاسكندر وآمونيوس. واصلحت عبارات ا[illegible] ة لهذين التفسيرين» (١). قال ابن النديم: « قال لي يوماً ابو زكريا يحيى بن عدي في الوراقين، وقد عاتبته على كثرة نسخه، فقال: من اي شيء تعجب في هذا الوقت، من صبري؟ قد نسخت بخطي نسختين من التفسير للطبري، وحملتهما إلى ملوك الاطراف، وقد كتبتُ من كتب المتكلمين ما لا يحصى، ولعهدي بنفسي وانا اكتب في اليوم والليلة مائة ورقة » (٢)، ويكفي ان تعلم ان تفسير يحيى لكتاب طوبيقا بلغ الف ورقة حتى تدرك مبلغ الجهد الذي بذله هذا الشارح الفيلسوف في التعريف بالفلسفة اليونانية.

١٠ – ومنهم ابو علي بن زرعة (٣٣١ – ٣٩٨ هـ) وهو يعقوبي المذهب، وأحد النقلة المجوّدين والمتقدمين في المنطق وعلوم الفلسفة، نقل من السريانية إلى العربية كتاب المقولات، وكتاب سوفسطيقا، وكتاب الحيوان، وكتاب منافع اعضاء الحيوان بتفسير يحيى النحوي، وخمس مقالات من كتاب نيقولاوس في فلسفة ارسطوطاليس، ومقالة في الأخلاق. وله من الكتب اختصار كتاب ارسطوطاليس في المعمور من الارض (مقالة)، وكتاب أغراض كتب ارسطوطاليس المنطقية (مقالة)، وكتاب معاني ايساغوجي (مقالة). وكتاب في العقل (مقالة).

وإلى جانب هؤلاء العشرة نقلة آخرون، منهم سلام الابرش (نقل كتاب السماع

---

(١) ابن النديم ص ٣٤٩. (٢) ابن النديم، الفهرست ص ٣٦٩.

الطبيعي في ايام البرامكة) ، وابو عمر يوحنا بن يوسف الكاتب (نقل كتاب افلاطون في آداب الصبيان) وأيوب بن القاسم الرقي (نقل كتاب ايساغوجي من السرياني إلى العربي) ، وثابت بن قرة الصابئي من أهل حران (فسر بعض المقالة الاولى من كتاب السماع الطبيعي، وله كتب في الفلك والهندسة والحساب والطب وكتاب في تصنيف العلوم) ، ومنهم أيضاً سنان بن ثابت بن قرّه ، وحبيش بن الحسن الأعسم ابن اخت حنين بن اسحق ، واحد تلاميذه ، وابو الخير بن الخمار تلميذ يحي بن عدي (نقل من السرياني إلى العربي كتاب الآثار العلوية، وكتاب مسائل ثاوفرسطس ، وله كتاب الوفاق بين رأي الفلاسفة والنصارى) ، ومنهم أخيراً ابو عثمان الدمشقي ، وابراهيم بن الصلت ، وابراهيم بن عبدالله. وابو زيد البلخي ، وقويري،وغيرهم كثير .

٣ – أهم الكتب المنقولة الى العربية

ولسنا نريد أن نتكلم الآن على جميع الكتب التي نقلها هؤلاء المترجمون إلى اللغة لعربية،فإن احصاءها اوسع من ان يحاط به في فصل واحد ، وإنما نريد ان نقتصر على الاشارة إلى أهم ما نقل إلى العربية من كتب افلاطون وآرسطو .

آ – فأهم كتب **افلاطون** المنقولة إلى العربية هي :

١ – كتاب (السياسة)، فسره حنين بن اسحق ،

٢ – كتاب (النواميس)، نقله حنين بن اسحق ، ونقله ايضاً يحي بن عدي .

٣ – كتاب (سوفسطس)، ترجمه اسحق بن حنين بتفسير الامقيدورس .

٤ – كتاب (طيماوس)، نقله يحي بن البطريق ، ونقله حنين بن اسحق أو اصلح ما نقله ابن البطريق ، وأصلحه ايضاً يحي بن عدي .

٥ – كتاب (المناسبات)،من خط يحي بن عدي .

٦ – كتاب (سطسطس) ، ترجمه المسودريوس بخط يحي بن عدي .

٧ – كتاب (اصول الهندسة). ترجمه قسطا بن لوقا البعلبكي .

٨ – كتاب (آداب الصبيان). نقله ابو عمر يوحنا بن يوسف الكاتب .

وقد نقل ابو علي بن زرعة شيئاً يسيراً من كتاب (برقلس) في تفسير (فادن) في النفس من السريانية إلى العربية. ويدل احصاء ابن النديم لكتب افلاطون على ان العرب عرفوا معظم كتبه، وأهمها كتاب (غورجياس)، وكتاب (قرطن) ، وكتاب (اوتوفرون)، وكتاب (فروطا غورس) ، وكتاب (فلدرس) وكتاب (مانن)، وكتاب (لاخس) . وكتاب (خرميدس) ، الا ان ابن النديم يذكر اسماء هذه الكتب دون ذكر مترجميها .

ب – واهم كتب آرسطو المنقولة إلى العربية هي :

١ – **كتبه المنطقية** وهي : كتاب (قاطيغورياس) ومعناه المقولات. وكتاب (باري ارمينياس) ومعناه العبارة ، وكتاب (انالوطيقا الاولى) ومعناه تحليل القياس ، وكتاب (ابوديقطيقا) أي (انا لوطيقا الثانية) ومعناه البرهان، وكتاب (طوبيقا) ومعناه الجدل ، وكتاب (سوفسطيقا) ومعناه المغالطة أو الحكمة المموهة ، وكتاب (ريطوريقا) ومعناه الخطابة ، وكتاب (بويطيقا) ومعناه الشعر .

٢ – **كتبه الطبيعية** وهي : كتاب السماع الطبيعي أو سمع الكيان ، وكتاب السماء «والعالم»، وكتاب الكون والفساد، وكتاب الآثار العلوية، وكتاب النفس . وكتاب الحس والمحسوس ، وكتاب الحيوان .

٣ – **كتبه الالهية** وهي : كتاب الحروف المسمى بالفلسفة الاولى، أو العلم الإلهي ، أو علم ما بعد الطبيعة .

٤ – **كتبه الخلقية** ، وهي كتاب الاخلاق المشتمل على اثنتي عشرة مقالة .

ولم يكتف العرب بنقل كتب آرسطو فقط ، بل نقلوا ايضاً كتب شراحه ، كشروح الاسكندر الافروديسي ، وتامسطيوس ، وتاوفرسطس ، وفرفوريوس ، وآمونيوس ، ونيقولاوس ، والامقيدورس ، واثافروديطوس ، ويحيى النحوي وغيرهم .

وبلغ من عناية النقلة بهذه الكتب انهم استخرجوا منها مختارات، وجوامع مشجرة وغير مشجرة ، ووضعوا لها شروحاً بأنفسهم ، فأبو بشر متّى بن يونس فسّر تفسير (ثامسطيوس) بالسريانية ، ويحيى بن عدي عول في تفسيره لكتاب (طوبيقا) على ما فهمه من تفسيرا الاسكندر وامونيوس .

لا شك أن كتب آرسطو حلت المحل الأول عند العرب ، إلا أن مذهبه وصل اليهم مشوهاً وممزوجاً بعناصر غريبة عنه . قال الدكتور ابراهيم مدكور : « لو عرف فلاسفة الاسلام آرسطو من خلال كتبه وكتب المدرسة المشائية وحدها لانشأوا بلا ريب مذهباً غير المذهب الذي تركوه لنا . ولكن مدرسة الاسكندرية قامت بينهم وبين المعلم الأول ، وأثرت فيهم تأثيراً عميقاً . ومما زاد هذا التأثير قوة ان تلك المدرسة كانت تهمهم مباشرة لاشتمالها على آراء متفقة مع الأغراض الدينية . زد على ذلك ان آرسطو لم يظهر للعرب إلا من خلال موشور افلاطوني حديث، لذلك رأينا فلاسفة المسلمين يعرفون (فرفوريوس)، (وثامسطيوس) والاسكندر الافروديسي اكثر مما يعرفون تلاميذ آرسطو القريبين منه ، حتى انالشروح الاسكندرانية كانت في نظر المسلمين جزءاً متمماً للمذهب الآرسطي » (١)

٤ ـ الكتب المنحولة

ومن الأسباب التي شوهت مذهب آرسطو عند العرب أن النقلة المتقدمين نحلوا المعلم الأول كتباً صنفها غيره ، وهي كتب ذات نزعة افلاطونية ممزوجة بمذهب فيثاغوروس وبآراء الأفلاطونية الحديثة . من هذه الكتب كتاب الربوبية (اثولوجيا)

(١) Madkour. L'organon d'Aristote dans le monde Arabe, P.P. 36,132,377

وكتاب الخير المحض ، وكتاب التفاحة، وكتاب العالم الذي اضيف الى كتاب السماء واطلق عليه اسم السماء والعالم .

ولسنا نريد الآن أن نتكلم على كتاب الخير المحض المشتمل على مختارات من (برقلس) الافلوطيني ، ولا على كتاب التفاحة المشتمل على آراء سقراطية افلاطونية ، ولا على كتاب العالم المشتمل على آراء رواقية تخرجه من المجموعة الآرسطية. ولكننا نريد ان نقصر كلامنا على الالمام بشيء مما جاء في **كتاب الربوبية**، لا لشهرته فحسب، بل لتأثيره في ما ذهب اليه الفارابي من التوفيق بين افلاطون وآرسطو من جهة ، وفي ما ذهب اليه معظم الفلاسفة العرب من التوفيق بين الدين والفلسفة من جهة اخرى . فكتاب الربوبية مقتبس من آراء أفلوطين التي جمعها فرفوريوس في كتاب اطلق عليه اسم التساعيات(Enneades) ، ومع ان ابن النديم يقول في كتاب الفهرست ان لبرقلس الافلاطوني كتاباً عنوانه (ثالوجيا) وهي الربوبية[1]، فان كتاب اثولوجيا الذي فسره الكندي، واعتمد عليه الفارابي في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، ظل منسوباً الى آرسطو مدة طويلة من الزمان . فاذا تصفحنا هذا الكتاب رأينا ان ما جاء فيه من آراء في النفس والعقل مقتبس من التساعية الرابعة والتساعية الخامسة من كتاب افلوطين . فمرتبة النفس في هذا الكتاب تقع في المحلّ الأوسط من مراتب الوجود، العقل فوقها والمادة تحتها، وهي تفيض من الله على العقل، ثم تفيض على المادة بتوسط العقل، فتحل في الجسم، ثم تعرج الى مكانها وتتشوق الى العالم الأعلى، عالم الخير والسعادة. ويكفي ان يقرأ المرء نصاً واحداً من كتاب الربوبية حتّى يعلم ان هذا الكتاب الافلوطيني بعيد كل البعد عن مذهب آرسطو . مثال ذلك قوله :

« اني ربما خلوت بنفسي ، وخلعت بدني جانباً، فصرت كأني جوهر مجرد بلا جسم ، فأكون داخلاً في ذاتي ، وراجعاً اليها ، وخارجاً عن سائر الأشياء سواي ، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً ، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما أبقى متعجباً منه ، فأعلم عند ذلك اني من العالم الشريف جزء صغير ذو حياة فاعلة . فلما ايقنت بذلك ترقيت بذهني من ذلك العالم الى العالم الالهي . فصرت كأني هناك

---

(١) ابن النديم — كتاب الفهرست ، ص ٣٥٣

متعلق به، فعند ذلك يلمع لي من النور والبهاء ما تكل الالسن عن وصفه، والآذان عن سمعه، فاذا استغرقني ذلك النور،وبلغ الطاقة ، ولم اقو على احتماله،هبطت الى عالم الفكرة،فاذا صرت إلىعالم الفكرة حجبت الفكرة عني ذلك النور والبهاء، فأبقى متعجباً كيف انحدرت من ذلك الموضع الشامخ الالهي، وصرت في موضع الفكرة،بعد ان قويت نفسي على تخليف بدنها ، والرجوع الى ذاتها، والترقي الى العالم العقلي ، ثم الى العالم الالهي ، حتى صرت في موضع البهاء والنور الذي هو علة كل نور وبهاء . ومن العجب اني كيف رأيت نفسي ممتلئة نوراً، وهي في البدن، كهيئتها وهي غير خارجة منه » (١) .

وسنبين فيما بعدكيف اعتمد الفارابي علىكتاب الربوبية في التوفيق بين افلاطون وآرسطو في مسألة المثل . فاذا كان فلاسفة العرب قد وفقوا بين افلاطون وآرسطو من جهة،وبين الفلسفة والدين من جهة اخرى،فمرد ذلك الى أن آرسطو لم يظهر لهم الا من خلال موشور أفلاطوني حديث .

٤ — الباعث على النقل

لا بد للناظر في حركة النقل التي ابتدأت في زمن بني أمية،وبلغت ذروتها في زمن العباسيين،من السؤال عن الأسباب التي حملت العرب على نقل علوم اليونان والفرس والهند الى لغتهم .

هناك اولاً باعث عملي وهو حاجة العرب الى هذه العلوم في تنظيم شؤون حياتهم . وقد ذكرنا ان خالد بن يزيد امر بترجمة بعض كتب الكيمياء ، وان عمر بن عبد العزيز أجاز نقل بعض كتب الطب ، وان عهد ابي جعفر المنصور وهارون الرشيد تميز بنقل بعض كتب الطب والفلك والرياضيات والطبيعيات ؛ وسبب ذلك كله شعور العرب،بعد احتكاكهم بالروم والفرس،بحاجتهم الى علم الحساب لضبط بيت المال وجباية الضرائب وحساب الفرائض،وبحاجتهم الى علم الطب للعناية بصحة الأجسام،والى علم التنجيم لمعرفة حركات الكواكب ، وتأثير

---

١ — كتاب الربوبية ص ٨ من طبعة ديتريصي ، برلين ١٨٨٢ ، راجع ايضاً كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين للفارابي ص ٣١ من طبعة ليدن ١٨٩٠ .

اوضاعها في احوال البشر . واذا علمنا ان الاطباء والمنجمين الذين استخدمهم الخلفاء العباسيون كانوا في الوقت نفسه فلاسفة، لم نعجب لقيام هؤلاء الأطباء بترجمة كتب المنطق والطبيعيات ، والرياضيات والفلسفة . وهذا كله يدل على أن الباعث الأول على الترجمة كان في بداية الأمر باعثاً عملياً .

وهنالك ثانياً باعث ثقافي ، وهو احتياج العرب الى ثقافة الفرس واليونان في توطيد حكمهم والدفاع عن عقيدتهم ، فقد ادّى اتصال العرب بالفرس واليونان في العصر العباسي الأول الى انتشار ثقافات مختلفة في العالم العربي ، فكان هنالك شعراء وكتاب وفلاسفة وعلماء يدعون الى هذه الثقافات ويحببونها الى الناس ، وكان هنالك ايضاً ديانات ومذاهب مختلفة تحاول ان تبث دعوتها ، حتى اضطر الخلفاء العباسيون الى التدخل في المسائل الدينية، والى حث العلماء على وضع الكتب في الرد على المجوس والدهرية . واذا علمنا ان المعتزلة عملوا على الذود عن حياض الاسلام بطريق العقل، وانهم استعانوا بالمنطق اليوناني على ضبط قوانين مناظراتهم وتحديد قواعد جدلهم ، وان الخلفاء العباسيين شجعوا العلماء على الرد على الملحدين والزنادقة ، لم نعجب لتأسيس (بيت الحكمة)، ولا لعناية الخليفة المأمون بنقل العلوم العقلية الى اللغة العربية . فما بالك اذا كان الدين الاسلامي يجعل طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة، ويدعو الى التفكير في خلق السموات والأرض. وقد ذكر لنا ابن النديم ان احد الاسباب التي من اجلها كثرت كتب الفلسفة وغيرها في اللغة العربية : « ان المأمون رأى في منامه كأن رجلاً ابيض اللون مشرباً حمرة ، واسع الجبهة ، مقرون الحاجب ، أجلح الرأس ، اشهل العينين ، حسن الشمائل ، جالس على سريره . قال المأمون : وكأني بين يديه قد ملئت له هيبة ، فقلت من أنت ؟ قال : أنا (ارسطاليس) ، فسررت به وقلت : أيها الحكيم أسألك ؟ قال : سل . قلت : ما الحسن ؟ قال : ما حسن في العقل ، قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن في الشرع ، قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن عند الجمهور ، قلت : ثم ماذا ؟ قال : ثم لا ثم » (١) .

قال ابن النديم : فكان هذا المنام من أوكد الاسباب في اخراج الكتب ، فان

---

(١) ابن النديم ، الفهرست ، ص ٣٣٩ .

المأمون كان بينه وبين ملك الروم مراسلات ، وقد استظهر عليه المأمون ، فكتب الى ملك الروم يسأله الاذن في استخراج العلوم القديمة المخزونة في بلاد الروم ، فأجاب الى ذلك بعد امتناع ،فأخرج المأمون لذلك جماعة منهم الحجاج بن مطر وابن البطريق وسلما صاحب بيت الحكمة وغيرهم ، فلما حملوا اليه ما اختاروه من الكتب أمرهم بنقله فنقل (اهـ) هذا في كلام له طويل يدل تأويله على ان السبب الذي من أجله تم نقل الكتب القديمة ليس ما رآه المأمون في منامه ، وانما هو ما كان يراه في نفسه من تقديم الحسن في العقل ، على الحسن في الشرع ، ولولا ميله الى توكيد مذهب الاعتزال بما اعتقد وجوده في الفلسفة اليونانية لما رأى آرسطو في منامه .

وجملة القول ان لنقل الكتب القديمة الى اللغة العربية عدة اسباب :

أولها : احتكاك العرب بغيرهم من الأمم وادراكهم ان لديها علوماً يحسن الاستفادة منها .

وثانيها : احتياج العرب الى هذه العلوم في تنظيم شؤون حياتهم .

وثالثها: تشوف العرب الى المعرفة بما فطرهم الله عليه من حب الاطلاع ،وايمانهم بدين سماوي يحثهم على طلب العلم،ويطلب منهم الجمع بين مصالح الدنيا ومصالح الآخرة .

ورابعها: حاجة العرب الى الذود عن حياض الدين بالحجج المنطقية .

فاذا اضفنا إلى هذه الاسباب تبحبح الدولة واستقرارها ، وانتقال الخلافة من دمشق الى بغداد المتاخمة لبلاد الفرس ، وعناية الخلفاء العباسيين بتشجيع العلماء ، وانتشار اللغة العربية في جميع الاقطار الاسلامية،وتحولها الى لغة ثقافية يتخذها العلماء من كل دين وجنس اداة للتعبير عن افكارهم،لم تظهر لنا حركة النقل من اولها إلى آخرها الا نتيجة طبيعية لوفور العمران،وازدهار الحضارة في الدولة العربية .

وها هنا سؤال لا بد من الاجابة عنه ، وهو لماذا ترجم العرب كتب الطب والمنطق، والفلسفة، والرياضيات. والطبيعيات. والفلك. والاحلاق،واعرضوا عن ترجمة هوميروس وغيره من الشعراء . ؟

قد يقال في الاجابة عن هذا السؤال: ان شعور العرب بالاكتفاء الذاتي في ميدان الأدب صرفهم عن ترجمة كتب الشعر والاساطير لعدم حاجتهم اليها .

وقد يقال ايضاً: ان سبب اعراضهم عن كتب الشعر اعتقادهم ان هذه الكتب لا تنفعهم في توكيد عقيدتهم ، ولا في الرد على المخالفين لديانتهم .

وقد يقال ايضاً : ان سبب ذلك اشتمال كتب الشعر والاساطير على آراء وثنية مخالفة لعقيدة التوحيد .

وقد يقال أخيراً: ان الذوق العربي ينفر من تلفيق الأساطير . ويأنف من سماع القصص المختلقة .

ولسنا نريد الآن ان نقطع في هذه الاسباب ، فقد يقال في الرد عليها ان العرب لم يقتصروا على نقل كتب الطب والرياضيات والطبيعيات والالهيات فقط ، بل نقلوا ايضاً كتب الاسمار والخرافات،والاحاديث،من الفارسية والهندية ، والفوا في احاديث العشاق والحبائب المتطرفات ، وفي عشاق الانس للجن،وعشاق الجن للانس كتباً كثيرة ، اضف الى ذلك ان ما صنفه العلماء من الكتب في الآراء والمذاهب والملل والنحل كمذهب الصابئة الحرانيين ، ومذهب الثنوية والمانوية ومذهب الدهرية،ومذاهب الهند ودياناتها،يدل على اعتقادهم ان توكيد العقيدة الدينية لا يتم بنقل الآراء الفلسفية المؤيدة لها فحسب ، بل يحتاج كذلك الى معرفة آراء المخالفين للرد عليهم .

ومهما يكن من أمر فان كل ما صدر عن الروح اليونانية من شعر غنائي وملحمي ومسرحي ،ومن ادب صرف،وفن،ونحت،ورسم.وأساطير ،لم ينفذ الى قلوب العرب ولم يستهو افئدتهم ، فاذا اردنا ان نفسر هـذه الظاهرة وجب علينا ان نفسرها باشتات الأسباب المذكورة آنفاً لا بسبب واحد لا غير .

٥ — قيمة الترجمات العربية

لا شك ان بعض المترجمين الذين نقلوا آثار افلاطون وآرسطو وغيرهما كانوا يتقنون اللغة التي ينقلون منها واللغة التي ينقلون اليها . فحنين بن اسحق كان فاضلاً في صناعة الطب، فصيحاً باللغة اليونانية والسريانية والعربية (١) وابنه اسحق كان « في نجار ابيه في الفضل وصحة النقل من اللغة اليونانية والسريانية الى العربية، وكان فصيحاً في العربية يزيد على ابيه في ذلك » (٢) . وقسطا بن لوقا البعلبكي كان « جيد النقل فصيحاً باللسان اليوناني والسرياني والعربي ، وقد نقل اشياء وأصلح نقولاً كثيرة » (٣) .

ولكن بعض المترجمين الآخرين لم يكونوا مجوّدين كهولاء الذين قدمنا ذكرهم، فابن شهدي الكرخي « نقل من السرياني الى العربي نقلاً رديئاً » (٤) ومرلاحي كان « جيد المعرفة بالسريانية عفطي الالفاظ بالعربية » (٥) لذلك قال ابن ابي اصيبعة: ان النقلة طبقات « فهذا جيد النقل كحنين وابنه اسحق وقسطا بن لوقا ، والدمشقي وابن زرعة ، وهذا متوسطه كابن ناعمه وثابت بن قرة . وثالث لا يحسن العربية ولا اليونانية كابن البطريق » .

ومما يدل على غموض بعض الترجمات ان ابن سينا على شدة ذكائه قرأ كتاب ما بعد الطبيعة لارسطو اربعين مرة من غير ان يفهم معناه ، وسبب ذلك في نظرنا غموض كلام آرسطو من جهة، وغموض ترجمته الى العربية من جهة ثانية ، وإذا كان الكتّاب وأهل النظر من الأدباء، يتهمون الكندي مثلاً بضعف الاسلوب وركاكة العبارة، ويقولون انه مريض العقل. فاسد المزاج، حائل الغريزة. مشوش اللب، فمرد ذلك الى ما قرأه من الترجمات الرديئة .

ولعل السبب في غموض بعض هذه الترجمات لا يرجع الى ضعف المترجمين في اللغات التي ينقلون عنها او ينقلون اليها فحسب ، بل يرجع الى حرصهم على الترجمة الحرفية . وكثيراً ما كان بعضهم يترجم الكتب من اليونانية الى السريانية . ثم

(١) ابن النديم ، الفهرست، ص: ٤٠٩
(٢) المصدر نفسه، ص: ٤١٥
(٣) المصدر نفسه، ص: ٣٤١
(٤) المصدر نفسه، ص: ٣٤١
(٥) المصدر نفسه، ص: ٣٤١

يتولى آخرون نقلها من السريانية الى العربية . وطريقتهم في النقل ، كما يقول خليل الجر : « اقرب ما تكون الى الطريقة العلمية ، لأنهم كانوا يعيدون ترجمة الكتاب الواحد مرات عديدة ، ويصححون الترجمات القديمة على نصوص يونانية مختلفة ، ويقابلون بين الترجمات والمخطوطات الاصلية ذاكرين الفروق بينها » . قال : « واننا عندما درسنا مخطوطة الكتب المنطقية لارسطو الموجودة في المكتبة الوطنية بباريس تبين لنا ان الترجمات المختلفة فيها غاية في الدقة والوضوح ، الا في مواضع قليلة لم يفهم الناقل فيها قصد المؤلف ، فترجمه ترجمة حرفية جاءت في العربية مغلوطة او غامضة ، وليس هذا الأمر بغريب لأن مترجمي آرسطو المعاصرين لم يتفقوا على فهم بعض نصوصه الغامضة ، مع ان الدراسات الارسطاليسية اصبحت اليوم كثيرة ، والوسائل التي بين ايدينا لم تكن متوافرة لنقلة القرن الثالث الهجري » (١) .

ولكننا إذا اضفنا الى ما تقدم ان معظم هؤلاء المترجمين كانوا يوضحون ترجماتهم بالشروح والتعليقات التي تعين على فهمها ، وان بعضهم كان يفسر التفاسير ، او يشرح الشروح ، وان بعضهم كان الى جانب اتقانه للنقل عالماً وفيلسوفاً معاً يصنف الكتب في المنطق والرياضيات والطب والطبيعيات وغيرها لم نعجب لخطورة الاثر الذي تركته هذه الترجمات في الثقافة العربية .

٦ ـ أثر الترجمات العربية

لا شك ان دور النقل والاقتباس متقدم في تاريخ الحضارة على دور الابتكار والابداع ، فدور الانتاج الحقيقي في تاريخ الفلسفة العربية لم يبتدىء الا بعد دور النقل . وكذلك عصر النهضة الحقيقي لم يبتدىء في اوربة الا بعد اطلاع علمائها على آثار الحضارات القديمة . ولكن قيمة الحضارة لا تقاس بما جمعته من آثار الحضارات السابقة . بل تقاس بما اضافته الى التراث الانساني من آثار جديدة . فما هي الآثار التي تركتها الترجمات العربية في الفكر العربي خاصة والفكر الانساني عامة ؟

---

(١) حنا الفاخوري والدكتور خليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ، ص : ٣٣٧ ، بيروت ١٩٦٦ .

لقد احدثت هذه الترجمات في العالم العربي انقلاباً فكرياً خطيراً . فلولاها لما استطاع المعتزلة وغيرهم من علماء الكلام ان يعوّلوا على القياس العقلي في مناظراتهم، ولا ان يردوا على الملحدين والزنادقة والثنوية والمشبهة ، ولما استطاع العالم العربي ان يحظى بفلاسفة عقليين، كالكندي، والفارابي، وابن سينا وابن رشد. اضف الى ذلك ان الروح العرفانية (الغنوصية) التي كانت واسعة الانتشار في الفرق الاسلامية الأولى امتزجت بتأثير هذه الترجمات بالروح الافلاطونية الحديثة وتغلغلت في المذاهب الصوفية والباطنية ، ولم يقتصر تأثير هذه الترجمات على تزويد المعتزلة والفلاسفة والمتكلمين بالمواد العلمية والعناصر العقلية التي يحتاجون اليها ، بل امتد هذا التأثير إلى الشعر والنثر ، فشعر صالح بن عبد القدوس وابي تمام، والمتنبي، والمعري، يتضمن كثيراً من الحكم المقتبسة من الفلسفة اليونانية ، وكذلك الجاحظ، وقدامة بن جعفر، وابو حيان التوحيدي، والخوارزمي وغيرهم، فان ما صنفوه من الكتب والرسائل يدل على تأثرهم بالمعاني الفلسفية التي نقلها المترجمون . وكما امتد تأثير الترجمات اليونانية والفارسية الى الأدب فكذلك امتد الى اللغة العربية وعلومها . يظهر ذلك في الموضوعات والاساليب الجديدة التي انتشرت في العصر العباسي ، كما يظهر في الالفاظ التي عربها النقلة، او اشتقوها من مصادر عربية. فمن الالفاظ اليونانية التي عربوها قولهم : الفلسفة ، والموسيقى ، والكيمياء . والجغرافية، والارخبيل، والاسطورة ، والاسطقس، والاصطرلاب، والمجسطي وغيرها ، ومن الإلفاظ الفارسية المعربة قولهم : الكوز ، والطشت ، والفيروز . والسكنجبين ، وغيرها . ومن الألفاظ التي اشتقوها من اصول عربية قولهم : الاوليات، والبديهيات، والحدسيات، والجوهر ، والعرض ، والمادة ، والصورة ، والماهية ، والذات، والأنية، والهوية، والكمية ، والكيفية ، والأيس ، والاين ، والقياس، والشكل ، والعكس، والتقابل، والتناقض ، والكلي ، والجزئي ، والقوة والفعل وغيرها ، وكان لجميع هذه المصطلحات اثر عميق في تركيز الفكر الفلسفي وتثبيت معانيه .

قال الدكتور ابراهيم مدكور : « لقد أدى هؤلاء المترجمون للفكر العربي

خدمات جليلة غير التي ادوها له بنقل الكتب ، فرغبتهم في نشر المعرفة حملتهم على تأليف الكتب في موضوعات مختلفة كالطب والطبيعيات والكيمياء والفلك والرياضيات والفلسفة ، وكانت هذه الكتب والرسائل التي اطلق عليها اصحابها اسم المقدمات تواضعاً اول شعاع أضاء الدراسات العقلية في العالم الاسلامي ، وهي مختصرات تزود القارىء بفكرة مجملة عن حالة العلوم المعروفة الى ذلك العهد ، واكثرها ساعد على نشر العلم، ومهد السبيل لدراسات التخصص، وللابحاث العلمية التي قام بها المسلمون انفسهم في مدارسهم المختلفة » (١) .

فلولا ما نقله حنين، واسحق، والبعابكي، وابن زرعة، والدمشقي وغيرهم من الكتب لما راجت الفلسفة في الاسلام ، ولما كان للكندي، والفارابي، وابن سينا فيها مقال ولا مجال . فهم اذن الرواد الذين كشفوا للعقل العربي عن العناصر التي يحتاج اليها في نضاله الحضاري ، وبفضلهم ظهر في اللغة العربية ما ظهر من انواع العلوم التي اثرت في الحضارة الانسانية تأثيراً بالغاً . ومما يدل على تأثير هذه الترجمات في الفكر الانساني عامة ان هناك كتباً يونانية قيمة فقد نصها الأصلي، وحفظته لنا الترجمات العربية. او الترجمات اللاتينية، او العبرية المنقولة عن العربية . وهكذا ادى هؤلاء النقلة الى الثقافة العربية والثقافة العالمية خدمات جليلة ؛ لأنهم كانوا همزة الوصل بين الفكر اليوناني والفكر العربي من جهة ، ووسيلة من وسائل الاتصال بين العالم الغربي والعالم الهليني من جهة ثانية .

فهذه كلها مظاهر ايجابية لتأثير حركة النقل في الفكر العربي، إلا أن هنالك الى جانب هذا المظهر الايجابي مظهراً سلبياً يتجلى في الموقف الذي وقفه علماء السنة ازاء هذه العلوم المستوردة، التي اطلقوا عليها فيما بعد اسم العلوم الدخيلة، او العلوم الرديئة . فقد ادى انتشار هذه العلوم في العالم العربي الى ظهور نقاد يهدمون ما ورثه العرب من بركات يونان ، او ينحون باللائمة على من كان السبب في نقل علومهم ، حتى ان الغزالي. وهو فيلسوف أصيل، لم يسلم بما جاء في كتب الفارابي وابن سينا من آراء آرسطية او أفلاطونية، وكذلك ابن تيمية، فإنه اذا قيل له: ان الكندي كان فيلسوف الاسلام في وقته، قال: ليس للاسلام فلاسفة ؛ يعني ليس الفلاسفة من

---

(١) Madkour I, L'organon d'Aristote dans le monde Arabe, p. 47

المسلمين ، فما بالك اذا كان ابن خلدون نفسه ، وهو اكثر فلاسفة العرب اصالة يقول في مقدمته : «ودخل على الملة من هذه العلوم وأهلها داخلة ، واستهوت الكثير من الناس ، والذنب في ذلك لمن ارتكبه ، ولو شاء ربك ما فعلوه» (١) ومن قرأ ما كتبه الغزالي في كتاب معيار العلم ، وكتاب المنقذ من الضلال ، وكتاب تهافت الفلاسفة تبين له ان شعوره الديني لم يدفعه إلى نقد آراء الفارابي وابن سينا في مسألة قدم العالم ، ومسألة العلم وغيرهما فحسب ، بل دفعه الى الوقوف ازاء علوم الاوائل موقفاً حذوراً . فهو وان كان يرى ان المنطقيات ليس فيها شيء يتعلق بالدين نفياً واثباتاً ، الا أنه يرى مع ذلك ان المنطقيين ، الذين جمعوا للبرهان شروطاً تورث اليقين ، لم يستطيعوا عند انتهائهم الى المقاصد الدينية الوفاء بتلك الشروط . وكما أنه ليس من شرط الدين انكار علم الطب ، فليس من شرطه كذلك انكار علم الطبيعيات . شريطة ان يعتقد المتعلم ان الطبيعة مسخرة لله تعالى لا تعمل بنفسها بل تستعمل من جهة فاطرها . واما الالهيات وفيها اكثر اغاليط الفلاسفة فانها لا تتقيد بشروط البرهان التي تكلموا عليها في المنطق . وخلاصة موقفه ، كما سنبين فيما بعد ، ان في كتب الفلاسفة كثيراً من المخاطر ، ولذلك كان زجر الناس عن مطالعة هذه الكتب انفع في حفظ العقيدة الدينية . وإذا قيل لأعداء الفلسفة ان في القرآن الكريم حثاً على طلب العلم قالوا : « ان المقصود بالعلم العلم الموروث عن النبي ، فهو وحده يستحق ان يسمى علماً . وما سواه اما ان يكون علماً فلا يكون نافعاً ، واما ان لا يكون علماً وان سمي به . وما كان علماً نافعاً . فلا بد ان يكون من ميراث محمد (صلعم)» (٢) .

ومن قبيل ذلك ايضاً قول الذهبي في كلامه على المأمون الذي امر بنقل علوم الأوائل : فيا ليته ترك الاشتغال بعلوم الأوائل ، فما هي الا مرض في الدين او هلاك . فقلّ من نجا من المشتغلين بها .

بلغت كراهية بعض الحنابلة للكتب الفلسفية درجة ليس فوقها زيادة لمستزيد وذكر ابن الاثير في اخبار سنة (٨٩٠ م) أنه كان على النساخ المحترفين ان يقسموا

(١) المقدمة ص : ٨٩٣ من طبعة بيروت .
(٢) ابن تيمية ، مجموعة الرسائل الكبرى ، ج ١ ، ص : ٢٣٨ .

بأنهم لن يشتغلوا بانتساخ اي كتاب في الفلسفة ، وفي تاريخنا الثقافي امثلة كثيرة من شغب العامة على الفلاسفة واضطهادهم واحراق كتبهم . كما ان في بعض الفتاوى التي اصدرها الفقهاء دليلاً على استنكار الفلسفة وتكفير منتحلها . من هذه الفتاوى فتوى ابن الصلاح الشهرزوري المتوفى سنة ٦٤٣ هـ — ١٢٤٥م، فقد جاء فيها : « ان الفلسفة اس السفه والانحلال ، ومادة الحيرة والضلال . ومثار الزيغ والزندقة . ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة . ومن تلبس بها تعليماً وتعلماً قارنه الحرمان والخذلان ، واستحوذ عليه الشيطان » . ولا اتكلم الآن على موقف، ابن الجوزي،والسيوطي.والمقريزي وغيرهم،فهم.جميعاً.يرون ان النظر في العلوم الدخيلة لا يتفق واحكام الشريعة .

فانتم ترون ان الفلسفة اليونانية التي نشرها النقلة لقيت في العالم العربي كثيراً من العراقيل حتى انتهى الصراع بينها وبين بعض علماء الدين الى ركود ريحها .

ولكن الناظر المنصف في تطور الفكر الفلسفي في العالم العربي لا يستطيع إلا ان يسلم بأن اعداء الفلسفة اليونانية لم يسلموا هم انفسهم من التأثر بها ، فان المرء كثيراً ما يتأثر بآراء خصمه ، أو يضطر الى تغيير بعض آرائه الخاصة بحسب ما يجده عند خصمه من حجج جديدة . وقد قيل أن معرفة فلسفة العدو تهم القائد في ساحة الحرب أكثر من معرفة عدده وعدته . فإذا كان للمعتزلة وابي الحسن الاشعري والغزالي آراء فلسفية مبتكرة،فمرد ذلك الى ما قام بينهم وبين ممثلي الفلسفة اليونانية من صراع شديد، فلولا الفارابي وابن سينا لما صنف الغزالي كتاب التهافت، ولولا منطق آرسطو لما صنف ابن تيمية كتاب الرد على المنطقيين . فليس يصح اذن ان نقول ان الغزالي واضرابه قضوا على التفكير الفلسفي في الاسلام ، وانما ينبغي لنا ان نقول ان نقاد الفلسفة اليونانية عملوا من حيث لا يريدون على استمرار الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي ، بصيغة جديدة .. ونستطيع ان نقول أن هذا الفكر لم ينقطع عن الانتاج حتى الأيام الاخيرة بالرغم مما احاط به من الظلمات خلال عصور الانحطاط .

٧ ـ خاتمة

وجملة القول ان تاريخ الفلسفة العربية اوسع من ان ينحصر في ممثلي الفلسفة الهلينية ، لأن هنالك فرقاً كلامية جمعت عناصر الفلسفة الهلينية الى عناصر الفلسفة الدينية ، والفت منها مذاهب جديدة لا تخلو من الابتكار .

لا شك ان الفلسفة اليونانية لم تصل إلى العالم العربي إلا مختلطه بكثير من العناصر الشرقية التي اضيفت اليها بعد فتوح الاسكندر . ولذلك قيل ان العالم العربي لم يشرب من نبع الفلسفة اليونانية الصافية ، بل شرب من نبع الحضارة الهلينية التي نشأت عن التأثير المتبادل بين الفكر اليوناني والأفكار والديانات الشرقية . فلا غرو اذا كان لهذه الحضارة الهلينية طابع انساني عام يستبدل بفكرة استقلال الامم بعضها عن بعض فكرة الانسانية المبنية على وحدة الثقافة ، وهي وان كانت في الاصل مستمدة من الثقافة اليونانية القومية . إلا انها استطاعت ان تمحو الطابع القومي، وان تستبدل به عبادة القيم الانسانية العامة .

لقد زعم بكر(١) ان العرب لم يكونوا هلينين الا قليلاً ، وان الذين كانوا هلينين حقاً هم شعوب البلاد التي فتحها العرب . ظهر لهم هذا التراث اليوناني في ثوب الهلينية الأخيرة ، أي في ثوب المسيحية الشرقية واليهودية ، ثم في صورة المانوية والزرادشتية المشبعة بالروح اليونانية ، ومعنى ذلك ان التراث اليوناني الذي انتقل اليهم كان مشبعاً بروح شرقية عميقة . ونستطيع ان نقرر بالاجمال ان السريان والعرب بدأوا بالفلسفة حيث انتهى منها آخر فلاسفة اليونان . وهي الفلسفة الافلاطونية الحديثة الممزوجة بشيء من مذهب فيثاغوروس ومذهب الرواقيين(٢) . وقد ساعد على انتشار هذا التراث الهليني في العالم العربي اشتمال الاسلام على روح انسانية . والدليل على ذلك ما جاء في القرآن وسنة النبي العربي من آيات واحاديث تحث على

---

(١) كارل هيترش بكر : تراث الاوائل في الشرق والغرب . ترجمة عبدالرحمن بدوي . لمقال له في «التراث اليوناني» ص: ٦ .

(٢) ج. دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص: ٢٦ ـ ٢٧ ، ترجمة عبد الهادي ابو ريده .

طلب العلم،وتحقيق العدل والمساواة بين الناس دون تمييز بين انسان وآخر إلا بما يتحلى به من مكارم الأخلاق .

ومما قاله بكر ايضاً : ان حماسة الخليفة المأمون لترجمة كتب الاوائل لا تفسر الا برغبة المسلمين في التحالف مع الفلسفة اليونانية لمحاربة (الغنوصية) التي كانت تهددهم دينياً وسياسياً . ولذلك لم يحفل العرب كما بينا سابقاً بكتب هوميروس وغيره من الكتاب والشعراء ، بل اهتموا بكل ما هو صادر عن العقل اليوناني كالمنطق والفلسفة والعلوم،لا بما هو صادر عن الروح اليونانية من شعر وفن . ولما كان نتاج العقل اليوناني يشمل جميع المعارف،لم يشعر العرب في بداية أمرهم بالحاجة الى إضافة شيء عليها ، لذلك لم تجد الحضارة الهلينية في العالم الاسلامي افكاراً تصطدم بها ليحصل بين الحضارتين احتكاك وتصارع ، اللهم الا في حقل الدين ، حيث قام صراع بين أهل النقل واهل العقل ، بين اتباع الوحي ، واتباع الفلسفة ، وقامت المحاولات اليائسة للتوفيق بين هذين المصدرين من مصادر المعرفة من دون ان تكلل هذه المحاولات بالنجاح[1]» . ومع ذلك فان العالم الاسلامي قد اتسع للفلسفة،وشجع اصحابها في عصور الازدهار . « فلو ان الاسلام لم يكن سوى الدين الشرعي أي دين الشريعة لما وجد الفلاسفة مكانهم فيه ، ولوجدوا انفسهم امام باب مشتبه ، وعلى كل حال فانهم لم يتوانوا في اثبات ذلك طيلة قرون طويلة خلال الصعوبات التي واجهتهم مع الفقهاء[2]» . وقليل من النظر يثبت لنا ان رغبة هؤلاء الفلاسفة في التوفيق بين الوحي والعقل، أي بين الدين والفلسفة،حملتهم على مخالفة الكثير من آراء اليونان. فهم لم يقتصروا على التعريب والترتيب . والشرح والتعليق . بل تعمقوا في دراسة كثير من المسائل الفلسفية والعلمية . واربوا على من تقدمهم فيها .

---

(٢) حنا فاخوري والدكتور خليل الحر ، تاريخ الفلسفة العربية ، ص: ٣٤١ من الطبعة الجديدة.

(٢) هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٦٤ من الترجمة العربية ، بيروت ١٩٦٦ .

ذلك ما نرجو ان نوفق لابرازه في كلامنا على اعلام الفلسفة العربية في الشرق والغرب .

٨ — بعض النصوص المختارة

١ — **قال ابن النديم** في كتاب الفهرست :

« كان خالد بن يزيد بن معاوية يسمى حكيم آل مروان ، وكان فاضلاً في نفسه وله همة ومحبة للعلوم ، خطر بباله الصنعة ، فأمر باحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر ، وقد تفصح بالعربية ، وامرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي الى العربي ، وهذا أول نقل كان في الاسلام من لغة إلى لغة :

« ثم نقل الديوان وكان باللغة الفارسية الى العربية في أيام الحجاج . والذي نقله صالح بن عبد الرحمن مولى بني تميم . وكان ابو صالح من سبي سجستان ، وكان يكتب لـ (زاد انفرّوخ بن بيري) كاتب الحجاج ، يخط بين يديه بالفارسية والعربية فخف على قلب الحجاج . فقال صالح لزاد انفرّوخ ، انك انت سببي الى الامير ، واراه قد استخفني .ولا آمن ان يقدمني عليك،وان تسقط منزلتك . فقال لا تظن ذلك ، هو إلي أحوج مني اليه ، لأنه لا يجد من يكفيه حسابه غيري ، فقال:والله لو شئت ان احول الحساب الى العربية لحولته ، قال: فحول منه اسطراً حتى أرى ، ففعل ، فقال له: تمارض. فتمارض ، فبعث الحجاج اليه تيادروس طبيبه ، فلم ير به علة . وبلغ (زاد انفرّوخ) ذلك فأمره ان يظهر ، واتفق ان قتل (زاد انفرّوخ) في فتنة ابن الأشعث وهو خارج من موضع كان فيه الى منزله . فاستكتب الحجاج صالحاً مكانه . فأعلمه الذي كان جرى بينه وبين صاحبه في نقل الديوان،فعزم الحجاج على ذلك،وقلده صالحاً . فقال له (مردانشاه) بن زاد انفروخ : كيف تصنع بدهويه وششويه ؟ قال:اكتب عشرا ونصف عشر ، قال : فكيف تصنع بويد. قال:اكتب وايضاً.قال : والويد النيف والزيادة تزاد . فقال له قطع الله

اصبلك من الدنيا كما قطعت اصل الفارسية . وبذلت له الفرس مائة الف درهم على ان يظهر العجز عن نقل الديوان ، فأبى الا نقله ، فنقله . فكان عبد الحميد بن يحيى يقول : لله در صالح ، ما أعظم منته على الكتاب . وكان الحجاج أجله اجلا في نقل الديوان .

« فاما الديوان بالشام فكان بالرومية . والذي كان يكتب عليه سرجون بن منصور لمعاوية بن ابي سفيان ، ثم منصور بن سرجون . ونقل الديوان في زمن هشام بن عبد الملك ، نقله ابو ثابت سليمان بن سعد مولى حسين ، وكان على كتابة الرسائل ايام عبد الملك . وقد قيل ان الديوان نقل في أيام عبد الملك . فانه امر سرجون ببعض الأمر فتراخى فيه ، فأحفظ عبد الملك، فاستشار سليمان فقال له : انا أنقل الديوان وارتجل منه . » (١)

٢ – وقال ابن النديم في ذكر السبب الذي من أجله كثرت كتب الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة :

« احد الاسباب في ذلك ان المأمون رأى في منامه كأن رجلاً ابيض اللون ، مشرباً حمرة ، واسع الجبهة ، مقرون الحاجب ، أجلح الرأس . اشهل العينين ، حسن الشمائل ، جالس على سريره . قال المأمون : وكأني بين يديه قد ملئت له هيبة فقلت من انت ؟ قال : أنا ارسطاليس ! فسررت به وقلت : ايها الحكيم اسألك ؟ قال : سل . قلت : ما الحسن ؟ قال : ما حسن في العقل ، قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن في الشرع ! قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن عند الجمهور ، قلت : ثم ماذا ؟ قال : ثم لا ثم . وفي رواية أخرى : قلت : زدني ، قال : من نصحك في الذهب فليكن عندك كالذهب ، وعليك بالتوحيد . فكان هذا المنام من اوكد الاسباب في اخراج الكتب . فان المأمون كان بينه وبين ملك الروم مراسلات ، وقد استظهر عليه المأمون ، فكتب الى ملك الروم يسأله الاذن في انفاذ من يختار من العلوم القديمة المخزونة المدخرة ببلد الروم ، فأجاب الى ذلك بعد امتناع . فأخرج

---

١ – الفهرست ، ص ٣٣٨ – ٣٣٩

المأمون لذلك جماعة منهم الحجاج بن مطر ، وابن البطريق ، وسلما صاحب بيت الحكمة وغيرهم . فأخذوا مما وجدوا ما اختاروا.فلما حملوه اليه، امرهم بنقله، فنقل . وقد قيل ان يوحنا بن ماسويه ممن نفذ الى بلد الروم . قال محمد بن اسحق : ممن عني باخراج الكتب من بلد الروم محمد واحمد والحسن بنو شاكر المنجم . وخبرهم يجيء بعد ذلك ، وبذلوا الرغائب ، وانفذوا حنين بن اسحق وغيره الى بلد الروم. فجاؤوهم بطرائف الكتب، وغرائب المصنفات. في الفلسفة والهندسة والموسيقى والارتماطيقي والطب. وكان قسطا بن لوقا البعابكي قد حمل معه شيئاً فنقله . ونقل له ، قال ابو سليمان المنطقي السجستاني: ان بني المنجم كانوا يرزقون جماعة من النقلة،منهم حنين بن اسحق ، وحبيش بن الحسن ، وثابت بن قرّه وغيرهم ، في الشهر ، نحو خمس مائة دينار للنقل والملازمة .

« قال محمد بن اسحق : سمعت ابا اسحق بن شهرام يحدث في مجلس عام ان ببلد الروم هيكلاً قديم البناء عليه باب لم ير قط أعظم منه . بمصراعين حديد . كان اليونانيون، في القديم، وعند عبادتهم الكواكب والأصنام يعظمونه، ويدعون، ويذبحون فيه ، قال : فسألت ملك الروم ان يفتحه لي، فامتنع من ذلك لأنه اغلق منذ وقت تنصرت الروم ، فلم ازل ارفق به واراسله وأسأله شفاهاً عند حضوري مجلسه ، قال:فتقدم بفتحه ، فاذا ذلك البيت من المرمر والصخر العظام ألواناً ، وعليه من الكتابات والنقوش ما لم ار ولم اسمع بمثله كثرة وحسنا . وفي هذا الهيكل من الكتب القديمة ما يحمل على عدة اجمال،وكثر ذلك حتى قال الف جمل ، بعض ذلك قد اخلق ، وبعضه على حاله ، وبعضه قد أكلته الارضة . قال: ورأيت فيه من آلات القرابين من الذهب وغيره أشياء طريفة . قال:واغلق الباب بعد خروجي ، وامتنّ علي بما فعل معي . قال وذلك في ايام سيف الدولة ، وزعم أن البيت على ثلاثة ايام من القسطنطينية ، والمجاورون لذلك الموضع قوم من الصابة الكلدانيين ، وقد اقرتهم الروم على مذاهبهم ، وتأخذ منهم الجزية » (١) .

---

١ - الفهرست ، ص ٣٣٩ - ٣٤٠ .

المصَادِرُ

١ — ابن النديم . الفهرست ، القاهرة ١٣٤٨ هـ .

٢ — ابن ابي أصيبعة . عيون الأنباء في طبقات الاطباء ، القاهرة ١٢٩٩

٣ — بور (ت. ج . دى)، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، الترجمة العربية . القاهرة ١٩٤٠

٤ — طوقان (قدري حافظ) ، تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك . القاهرة ١٩٤١

٥ — العقاد (عباس محمود)، أثر العرب في الحضارة الاوربية، القاهرة ١٩٤٦

٦ — فروخ (عمر) : الفلسفة اليونانية في طريقها الى العرب ، بيروت ١٩٤٧

٧ — فروخ (عمر)، عبقرية العرب في العلم والفلسفة . بيروت ١٩٥٢

٨ — صليبا (جميل) ، من افلاطون الى ابن سينا ، الطبعة الرابعة ، بيروت ١٩٦٦

٩ — مظهر (اسماعيل)، تاريخ الفكر العربي ، القاهرة ١٩٢٨

١٠— فاخوري (حنا) ، الجر (خليل) ، تاريخ الفلسفة العربية ، بيروت ١٩٦٦

١١— زيدان (جرجي): تاريخ التمدن الاسلامي ، مصر ١٩٠٤

١٢— امين (احمد) ، ضحى الاسلام ، القاهرة ١٩٣٣

1 — **Carra de Vaux,** - *Avicenne, Paris, Alcan,* 1900

2 — **Carra de Vaux,** - *Les penseurs de l'Islam,* 5 *vol. Paris* 1921

3 — **Vacherot,** *Histoire critique de l'école d'Alexandrie Paris* 1846

4 — **Leclerc** (**L.**) *Histoire de la médecine arabe, Paris* 1876

5 — **Cajari,** *History of Mathematics.*

6 — **Sarton** (**G.**), *Introduction to the History of Science, vol. II London* 1932

7 — **Madkour** (**I**), *L'organon d'Aristote dans le monde arabe Paris* 1934

8 — **Chabat** (**J.B**), *Littérature Syriaque, Paris* 1935

9 — **Hayes** (**E.R**), *L'école d'Edesse, Paris* 1880

10— **Georr** (**Kh**), *Les catégories d'Aristote dans leurs versions syro - arabes, Beyrouth* 1948.

موضوعات الإنشاء الفلسفي

١ — ما هو دور الترجمة في النهضة الفكرية . أيد رأيك مستنداً الى ما كان للترجمة من أثر في الفكر العباسي . (دورة ١٩٥٣)

٢ — ماهي الاسباب الرئيسة التي دعت الى نقل العلوم الدخيلة ، وما هي النتائج التي تأتت عنها . (دورة ١٩٥٥)

٣ — ما الأثر الذي تركته حركة الترجمة والنقل في توجيه العقل العربي .
(دورة ١٩٥٦)

٤ — اوضح اثر الفلسفة اليونانية في الفلسفة العربية ، واذكر كيف تم التفاعل بينهما (الدورة الثانية ١٩٥٨)

٥ — قيل في النهضة الثقافية العباسية : « انها لم تكن فجائية ، فقد هيأتها عوامل متعددة المصادر والاهداف ، حملت الخلفاء على تشجيع نقل العلوم الدخيلة والفلسفة الى اللغة العربية .

اشرح هذا القول وناقشه موضحاً اسباب النقل،وعوامل النهضة،ودور الخلفاء (الدورة الاولى ١٩٦١)



القِسْمُ الثَّانِي

أعلام الفلسفة العربية في الشرق والغرب



الباب الأول

أعلام الفلسفة العربية في الشرق



مقدمة

من الكندي الى الفارابي

ينقسم تاريخ الفلسفة العربية الى دورين: احدهما دور النقل. والآخر دور الانتاج.

اما دور **النقل** فلم يظهر فيه فيلسوف حقيقي، لأن النقلة. لكثرة اشتغالهم بالنقل، لم يؤلفوا الا القليل من الكتب. ومع انه لم يصل الينا من كتبهم الا النزر اليسير، فان ما وصل الينا منها لا يدل على ان لاصحابها مذاهب فلسفية خاصة يمتازون بها على غيرهم.

واما دور **الانتاج** فقد بدأ في القرن التاسع للميلاد، وامتد الى القرن الرابع عشر. من الكندي الى ابن خلدون. واذا أدخلنا متكلمي المعتزلة في تاريخ الفلسفة العربية امكننا ان نقول: ان هذا الانتاج قد بدأ في القرن الثامن للميلاد او قبله بقليل، لأن أبا الهذيل العلاف. والنظام. والجاحظ مثلا لا يقلون ابداعا من الناحية الفلسفية عن بعض المشائين. وان كانت آراؤهم الفلسفية مقيدة بالأغراض الدينية.

ولسنا نريد الآن ان نتحدث عن المعتزلة والمتكلمين، ولا عن الفلاسفة الطبيعيين الذين اخذوا بالمذهب الفيثاغوري الجديد، ولا عن الكندي الذي يتصل من نواحٍ كثيرة بأئمة المعتزلة، فان ذلك يخرجنا من الحدود التي رسمناها لانفسنا في هذا الكتاب. ولكننا نريد ان نقول في **الكندي** قولا واحدا مقتضبا. وهو ان هذا الفيلسوف كان اول من أخذ بمذهب المشائين في الاسلام. واول من لقب **بفيلسوف العرب**. ولعلنا، اذا اردنا التعريف به، نستطيع ان نقول انه اول من تبحر في فنون الحكمة، واحكم جميع العلوم، وثبت المعاني الفلسفية في الفاظ عربية دقيقة. اما فلسفته فتقوم على اساس رياضي تمتزج فيه الافلاطونية الحديثة بالفيثاغورية الجديدة. فتعلم الرياضيات عنده

ضروري لتحصيل الفلسفة ، وكثيرا ، ما نجده يطبق المنهج الرياضي في المسائل الفلسفية والعلمية والطبية ، ويحرص على ابراز فكرة التناسب في كل شيء . اضف الى ذلك انه يؤله العقل، ويعتقد ان مردّ الأشياء كلها اليه. فالمادة لاتتصور الا بالصورة التي تفيض عليها من العقل، والنفس في المرتبة الوسطى بين العقل الالهي والعالم المادي. عنها يصدر عالم الافلاك، اما النفس الانسانية فهي فيض من النفس الكونية. هبطت من عالم العقل الى عالم الحس مزودة بذكريات حياتها السابقة ، الا انه لا يقر لها قرار حتى تعود الى عالم العقل، وتحظى فيه بديمومة مستقرة .

وقد الف الكندي في العقل رسالة اثرت في جميع الفلاسفة الذين جاؤوا بعده . فقسم العقل اربعة اقسام ، وهي

١ — العقل الذي بالفعل ابداً وهو العقل الاول او الله

٢ — العقل الذي بالقوة .

٣ — العقل بالفعل الذي خرج في النفس من القوة الى الفعل بتأثير العقل الاول .

٤ — العقل الظاهر الذي تخرجه النفس فيكون موجودا لغيرها منها بالفعل .

وللمعرفة عند الكندي طريقان: احدهما طريق العقل، والآخر طريق الوحي، وهذان الطريقان يوصلان الى حقيقة واحدة . وما حاوله الكندي من التوفيق بين الحقائق التي يهتدى اليها بالنظر العقلي، والحقائق المستفادة من مصدر ديني. كان المعتزلة قد سبقوه اليه في دفاعهم عن الوحي والعقل. فهو وإن شارك المعتزلة في القول بالعدل. والتوحيد، وفي اثبات النبوات، والقول بحدوث العالم . وتنزيه الخالق عن صفات المخلوقات ، الا انه يختلف عنهم بسعة أفقه العلمي. وجمعه بين تعاليم الفيثاغوريين والافلاطونيين والمشائين . اضف الى ذلك ان ظواهر الوجود عنده مرتبطة بعضها ببعض، والأعلى يؤثر في الأدنى ، والله واحد وازلي ومبدع، لم يسبقه وجود، ولا ينتهي له وجود. ولا يكون وجود الا به . واذا كان العقل علة جميع المعقولات. وكانت العلة تؤثر في المعلول، كانت الحقائق كلها بمعنى ما الهية. لانها كلية وضرورية ومطلقة وكاملة .

وسنرى عند كلامنا على فلسفة الفارابي وابن سينا ان كثيرا من آراء هذين الفيلسوفين متصلة بآراء الكندي ، الا ان اشتهار اسميهما ادى الى تغطية الكندي باغطية التغافل، فردد الشراح اسمي الفارابي وابن سينا في كثير من كتبهم، واهملوا اسم الكندي ، حتى ان الغزالي لما ذكر الفلاسفة لم يذكر منهم الا ابا نصر وابن سينا زاعماً انه لم يقم بنقل علوم آرسطو احد من الاسلاميين كقيام هذين الرجلين. وكما ان ابن طفيل لم يجد حاجة الى نقد فلسفة الكندي في مقدمة كتابه حي بن يقظان، فكذلك القاضي صاعد لم يذكره في كتاب طبقات الامم الا ليتهمه بالتقصير في صناعة التحليل.
ومع ذلك فنحن نعتقد ان الكندي كان واضع حجر الاساس ، في صرح الفلسفة العربية، فبفضل عنايته ظهر في اللغة العربية ما ظهر من انواع العلم واصناف الصناعة.
ولولاه لما راجت الفلسفة في الاسلام، ولا كان لغيره فيها مجال ولا مقال. ناهيك به اماماً محيطاً بجميع علوم عصره، مع جودة عقله ، وحسن تمييزه. ولطف نظره، فهو المتقدم بين فلاسفة العرب ، والفضل للمتقدم.

الفصل الأول

الفارابي



الفصل الاول

الفارابي

١ ـ حياته

ولد ابو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ المعروف باسم الفارابي سنة ٢٥٧ هـ ـ ٨٧٠ م في مدينة (فاراب)،وهي احدى مدن الترك من وراء النهر ، وكان أبوه فارسياً، تزوج من امرأة تركية، وأصبح قائد جيش. فلا غرو إذا ذهب بعضهم إلى القول ان الفارابي كان شريف النسب، وانه، بالرغم من حياة اليسار التي اعدتها له اسرته، عدل عن هذه الحياة ، ومال إلى العزلة والتأمل .

تلقى الفارابي علومه الأولى في مدينة (فاراب) ، وليس في كتب التراجم ما يوقفنا على نشأته في هذه المدينة. الا قول ابن ابي اصيبعة: ان الفارابي كان قاضياً، وانه لما شعر بالمعارف نبذ القضاء، واقبل بكليته على العلم. قال: وكان سبب قراءة الفارابي للحكمة ان رجلاً اودع عنده جملة من كتب ارسطو ، فاتفق ان نظر فيها، فوافقت منه قبولا . ومال الى قراءتها ، حتى اتقن فهمها وصار فيلسوفاً بالحقيقة .

ومما جاء في كتب التراجم ان الفارابي دخل العراق، واستوطن بغداد، فصحب فيها ابا بشر متى بن يونس ، وقرأ النحو على أبي بكر السراج ، وكان ابن السراج يقرأ عليه المنطق، قال (ابن خلكان): «ان الفارابي لما دخل بغداد كان بها ابو بشر متى بن يونس الحكيم المشهور » وهو شيخ كبير يقرأ الناس عليه فن المنطق ، وله اذ ذاك صيت عظيم وشهرة وافية ، وتجتمع في حلقته كل يوم المئون من المشتغلين بالمنطق، وهو يقرأ كتاب ارسطوطاليس في المنطق، ويملي على تلامذته

شرحه . فكتب عنه في شرحه سبعين سفراً ، ولم يكن في ذلك الوقت مثله في فنه ، وكان حسن العبارة في تآليفه، لطيف الاشارة. وكان يستعمل في تصانيفه البسط والتذييل، حتى قال بعض علماء هذا الفن : ما أرى ابا نصر الفارابي أخذ طريق تفهيم المعاني الجزلة بالالفاظ السهلة الا من ابي بشر »[1] . ويروي لنا ابن خلكان ايضاً ان الفارابي ارتحل الى مدينة (حران). وفيها يوحنا بن حيلان . فأخذ عنه طرفاً من المنطق، ثم قفل راجعاً الى بغداد. وقرأ بها علوم الفلسفة. وتناول جميع كتب ارسطوطاليس. والف فيها معظم كتبه. ويذهب المؤرخون في رواية اسفار الفارابي مذاهب شتى . فصاعد والقفطي يذكران انه دخل العراق واستوطن بغداد، ثم قدم على سيف الدولة في حلب، واقام في كنفه مدة، ثم رحل في صحبته إلى دمشق، فأدركه أجله بها. اما ابن ابي اصيبعة فيقول ان الفارابي انتقل من بغداد الى الشام واقام به الى حين وفاته . وليس بين الروايتين تناقض لأن اسم الشام في رواية ابن ابي اصيبعة يشمل دمشق وحلب لا احدى هاتين المدينتين دون الأخرى : وجاء في رواية أخرى ان ابا نصر سافر الى مصر سنة ثمان وثلاثين وثلاثمائة، ورجع الى دمشق. ولا نجد لمغادرته بغداد سوى سبب واحد. وهو انتشار الفتن السياسية فيها ، والذي نرجحه ان الفارابي لما اتجه الى الشام قدم على سيف الدولة صاحب حلب ، فضمه سيف الدولة الى علماء بلاطه . ثم اصطحبه في حملته على دمشق سنة ٣٣٤ ، وعاش فيها حتى ادركه الاجل سنة ٣٣٩ هـ - ٩٥٠ م . وله من العمر ثمانون عاماً ، فصلى عليه سيف الدولة. ودفن بظاهر دمشق خارج الباب الصغير .

٢ – شخصية الفارابي

كان الفارابي زاهداً في الدنيا، ميالاً الى العزلة والتأمل. لا يحب ان ينال منزلة من منازل الرفعة . ولا ان يتبوأ منصباً من مناصب الدولة . ولا أن يعتني بهيئة أو مسكن أو شهرة . روى (القفطي) ان الفارابي كان يقيم بكنف سيف الدولة

---

١ – وفيات الاعيان ، جزء ٢. ص : ١٠٠ وما بعدها من طبعة بولاق .

« بزي أهل التصوف » ، وقيل ان سيف الدولة أجرى عليه نعماً كثيرة، فاقتصر على اربعة دراهم في النهار يسد بها رمقه ، وروى (ابن خلكان) ان الفارابي كان . مدة مقامه بدمشق، لا يرى غالباً الا عند مجتمع ماء، او مشتبك رياض، يؤلف كتبه هناك . وقيل انه كان يسهر في الليل للمطالعة والتأليف مستنيراً بمصابيح الحراس .

كان الفارابي واسع الثقافة ، موسوعي المعرفة ، فلم يدع علماً من العلوم الا أحاط به ، وكان له قدرة عجيبة على تعلم اللغات حتّى حيكت حوله الاساطير ، مثال ذلك ان ابن خلكان يقول : ان الفارابي صرح امام سيف الدولة بأنه يحسن أكثر من سبعين لساناً . وفي هذا القول كما ترون كثير من المبالغة ، الا أن امراً واحداً لا ريب فيه، وهو ان كتب الفارابي ، ولا سيما كتاب الموسيقى الكبير ، تدل على أن الفارابي كان يجيد الفارسية ، والتركية ، والكردية ، والعربية ، اما اليونانية والسريانية، وهما لغتا العلم والثقافة في ذلك العصر، فان معرفته بهما لم تثبت لدينا .

ومما يدل على مكانة الفارابي عند القدماء ان ابن سبعين وصفه بقوله: «ان هذا الرجل كان أفهم فلاسفة الاسلام ، واذكرهم للعلوم القديمة ، وهو الفيلسوف فيها لا غير » ، وان ابن خلكان وصفه بقوله : انه «صاحب التصانيف في المنطق والموسيقى وغيرهما من العلوم ، وهو أكبر فلاسفة المسلمين ، ولم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه » .

وترجع مكانة الفارابي العلمية في نظرنا الى انه انشأ مذهباً فلسفياً كاملاً ، وقام في الفلسفة العربية بالدور الذي قام به افلوطين في الفلسفة الافلاطونية الحديثة ، وكما لقب ارسطو بالمعلم الاول ، فكذلك لقب الفارابي بالمعلم الثاني ، وما لقب بهذا الاسم الا لأنه اربى على الكندي وغيره من السابقين في تهذيب صناعة المنطق وكشف اسرارها ، سئل مرة: من اعلم الناس بهذا الشأن أنت أم ارسطوطاليس؟ فقال : لو ادركته لكنت اكبر تلامذته ، وذكر القاضي صاعد ان الفارابي اخذ

صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان، وبزّ جميع اهل الاسلام فيها، واربى عليهم في التحقيق لها. فشرح غامضها، وكشف سرها، وقرب متناولها. وجمع ما يحتاج اليه منها في كتب صحيحة العبارة، لطيفة الاشّارة، منبهاً على ما اغفله الكندي وغيره من صناعة التحليـــل ، فجاءت كتبــه في ذلك الغاية الكافية ، والنهاية الفاضلة .

كان الفارابي كثير الدأب في العمل، شديد الصبر عليه . قيل انه كتب على كتاب النفس لارسطو بخطه : قرأت هذا الكتاب مائة مرة . ونقل عنه انه قال : قرأت السماع الطبيعي لارسطوطاليس الحكيم أربعين مرة ، وأرى اني محتاج الى معاودة قراءته .

ومن صفاته أيضاً انه كان قوي التفكير النظري . ضعيف التدبير العملي . ذكر ابن خلدون ان الفارابي لم يقل بامكان الكيمياء الا لأنه كان من اهل الفقر الذين يعوزهم ادنى بلغة من المعاش وأسبابه . بخلاف ابن سينا القائل باستحالة الكيمياء. فانه كان من أهل الغنى والثروة. وهذا القول لا يصدق في نظرنا على الفارابي . لأنه لو كان مولعاً بالمال لاستطاع ان يحصل منه على كل ما يريد . وليس قوله بامكان الكيمياء نتيجة فقره وضعف غرائزه، وانما هو نتيجة قوله بوجود هيولى اولية تشترك فيها جميع الاجسام ، ولولا ذلك لما صنف مقالة في وجوب صناعة الكيمياء والرد على مبطليها .

وما أعجب ابن طفيل بشيء كاعجابه بالفارابي، كيف يؤثر الزهد في الحياة الدنيا، وهو يشك في بقـــاء النفس بعد الموت . قال: « واما ما وصل الينا من كتب ابي نصر فأكثرها في المنطق . وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك ، فقد أثبت في كتاب الملة الفاضلة بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها بقاء لا نهاية له . ثم صرح في السياسة المدنية بأنهـــا منحلة وصائرة الى العدم ، وانه لا بقاء الا للنفوس الفاضلة الكاملة ، ثم وصف في شرح كتاب الاخلاق شيئاً من امر السعادة الانسانية ، وانها انما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار . ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه : وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات

عجائز ، فهذا قد أيأس الخلق جميعاً من رحمة الله ، وصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة ، اذ جعل مصير الكل الى العدم. وهذه زلة لا تقال، وعثرة ليس بعدها جبر، هذا مع ما صرح به من سوء معتقده بالنبوة، وانها بزعمه للقوة الخيالية خاصة ، وتفضيله الفلسفة عليها. الى أشياء ليس بنا حاجة الى ايرادها »[1] .

وسنبين عند كلامنا على فلسفة الفارابي حقيقة معتقده بالنبوة ، الا ان شيئاً واحداً لا بد من الاشارة اليه هنا، وهو ان الفارابي، على مثاليته وزهده في الحياة ، لم يسلم من تهمة الزندقة .

كان الفارابي يتقن الموسيقى ، كما يتقن العلوم الحكمية والرياضية ، ويذكر بعض المؤرخين انه اخترع القانون ، وانه كان يضرب عليـــه حتى يستولي على سامعيه فيضحكهم، او يبكيهم، أو ينومهم. قال ابن خلكان: «لما قدم الفارابي على سيف الدولة.وجده في مجلس من العلماء فزاحمه في مجلسه حتى أخرجه عنه . ثم أخذ يتكلم مع العلماء الحاضرين في المجلس في كل فن ، فلم يزل كلامه يعلو وكلامهم يسفل حتى صمت الكل،وبقي يتكلم وحده، ثم أخذوا يكتبون ما يقوله. فصرفهم سيف الدولة وخلا به ، فقال له : هل لك في أن تأكل؟، فقال : لا ، فقال: فهل تشرب؟، فقال: لا ، فقال : فهل تسمع؟، فقال: نعم، فأمر سيف الدولة باحضار القيان ، فحضر كل ماهر في هذه الصناعة بانواع الملاهي . فلم يحرك احد منهم آلته الا وعابه ابو نصر. وقال له: اخطأت . فقال له سيف الدولة : وهل تحسن في هذه الصناعة شيئاً ؟ فقال : نعم . ثم أخرج من وسطه خريطة ففتحها، وأخرج منها عيداناً وركبها، ثم لعب بها فضحك منها كل من كان في المجلس ، ثم فكها وركبها تركيباً آخر ، ثم ضرب بها. فبكى كل من كان في المجلس . ثم فكها. وغير تركيبها، وضرب بها ضرباً آخر، فنام كل من كان في المجلس حتى البواب، فتركهم نياماً وخرج». ومهما يكن في هذه الرواية من شطط فانها تدل. على كل حال، على ان الفارابي كان يتقن صناعة الموسيقى، وقد نسبوا اليه اشعاراً

---

١ — ابن طفيل : حي بن يقظان : ص ١٢—١٣ .

كثيرة لا نظنها من نظمه ، وإذا كان بعضها له فهي كاشعار الفقهاء خاليه من الروح الشعرية ، مثال ذلك قوله :

اخي خل حيز ذي باطـــل وكن للحقـائق في حيـــز
فـ [illegible]دار دار مقـام لنـا وما المرء في الارض بالمعجـز
وهل نحن الا خطوط وقعن على نقطة وقـع مستوفز
محيط السماوات أولى بنـا فماذا التزاحـم في المركـز

ولعل ميل الفارابي الى الموسيقى لم يكن متولداً من روحه الشعرية ، بل كان ناشئاً عن ملكاته الرياضية والفلسفية ، لأن هذه الملكات كثيراً ما تكون مصحوبة بميل إلى الموسيقى . وقد قيل : ان الالحان اعداد واوزان .

تلك هي شخصيةالفارابي، وهي كما ترون شخصية الفيلسوف الزاهد في الحياة، المؤثر للعزلة والتأمل ، المتخلي عن الجاه والثروة ، ونعتقد أن شخصيته بعيدة كل البعد عن شخصية آرسطو الذي عد نفسه اكبر تلاميذه .

وسنبين فيما بعد ان الفارابي لم يكن تلميذ آرسطو الا في المنطق والطبيعيات ومبادي علم ما بعد الطبيعة ، أما في الاخلاق والالهيات فهو ذو نزعة افلاطونية .

٣ – كتب الفارابي

للفارابي كتب كثيرة ، منها مقدمات ومختصرات ، ومنها شروح وتعليقات ومنها ردود على المتقدمين ، ومنها تصنيفات خاصة تتضمن بعض ما انفرد به من الآراء .

آ – اما **المقدمات والمختصرات** ، فهي : (١) كتاب ما ينبغي ان يقـدم قبل تعلم الفلسفة (٢) ورسالة في اغراض ما بعـد الطبيعة (٣) ورسالة

في اغراض آرسطو في كل واحد من كتبه (٤) المختصر الصغير في المنطق (٥) والمختصر الاوسط في المنطق ، (٦) والمختصر الكبير في المنطق (٧) المدخل الى المنطق (٨) مختصر كتاب باري ارمنياس لارسطو (٩) مختصر جميع الكتب المنطقية ويسمى جوامع كتب المنطق (١٠) غرض المقولات (١١) رسالة في معنى الفلسفة . وغيرها .

ب ــ واما **الشروح والتعليقات** ، فهي : (١) شرح كتاب المقولات لارسطو (٢) شرح كتاب العبارة لارسطو (٣) تعليقات على انالوطيقا الاولى لارسطو (٤) شرح كتاب البرهان لارسطو (٥) شرح المقالة الثانية والثالثة من كتاب الجدل لارسطو (٦) شرح كتاب المغالطة لارسطو (٧) شرح كتاب الخطابة لارسطو (٨) شرح كتاب السماع الطبيعي لارسطو (٩) شرح كتاب السماء والعالم لارسطو (١٠) شرح كتاب الآثار العلوية لارسطو (١١) صدر كتاب الاخلاق لارسطو (١٢) شرح كتاب المجسطي لبطليموس (١٣) شرح مقالة النفس للاسكندر الافرودسي (١٤) جوامع كتاب النواميس لافلاطون . وغيرها .

ج ــ وأما **الردود على المتقدمين والمعاصرين**، فهي : (١) الرد على ابن الراوندي في ادب الجدل (٢) الرد على جالينوس فيما تأوله من كلام آرسطو على غير معناه (٣) الرد على يحيى النحوي فيما رد به على آرسطو (٤) الرد على الرازي في العلم الالهي (٥) مقالة في وجوب صناعة الكيمياء والرد على مبطليها .

د ــ وأما **الكتب الخاصة** التي تتضمن ما انفرد به من الآراء، فهي : (١) كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون وارسطو (٢) كتاب فصوص الحكم (٣) كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة (٤) كتاب السياسات المدنية (٥) رسالة في السياسة (٦) كتاب تحصيل السعادة (٧) كتاب التعليقات (٨) كتاب الموسيقى الكبير (٩) رسالة في احصاء العلوم

(١٠) كتاب الدعاوى القلبية (١١) كتاب عيون المسائل (١٢) رسالة في العقل (١٣) رسالة في ماهية النفس (١٤) مقالة في شرائط اليقين (١٥) مقالة في صناعة الكتابة (١٦) كلام في الشعر والقوافي (١٧) كلام في الرؤيا (١٨) كلام في العلم الالهي (١٩) اتفاق آراء ابقراط وافلاطون (٢٠) التوسط بين ارسطو وجالينوس (٢١) كلام في الواحد والوحدة (٢٢) كلام في الجوهر (٢٣) كتاب الحروف طبع في بيروت ١٩٧٠، وغير ذلك كثير

وتتميز كتب الفارابي بدقة معانيها، وجزالة الفاظها، وحسن ترتيبها وتبويبها، وهو، كما قيل، صحيح العبارة لطيف الاشارة ، قرأ عليه يحيي بن عدي كما قرأ هو نفسه على أبي بشر متى ، وعلى ويوحنا بن حيلان، وبكتبه تخرج ابن سينا وغيره من الفلاسفة. ذ كر ابن سينا انه قرأ كتاب ما بعد الطبيعة لارسطو اربعين مرة. فلم يفهم ما فيه، حتى وقع على كتاب للفارابي في اغراض ما بعد الطبيعة. فلما قرأه انفتح عليه كل ما كان غامضاً . والفرق بين كتب الفارابي وكتب ابن سينا ان الاولى، كما يقول ابن خلكان، رقاع منثورة وكراريس متفرقة، ليس فيها من المطولات والرسائل المفصلة الا عدد قليل، على حين ان الثانية اكثرها مطولات جامعة. حسنة التبويب والترتيب ، فلا غرو اذا اكب الناس على كتب ابن سينا اكثر من اكبابهم على كتب الفارابي . ولولا تقدم الفارابي على ابن سينا في كثير من المسائل الالهية لما ترجمت كتبه الى العبرية واللاتينية . وإذا علمت ان في خزائن الكتب الاوربية عدداً من الترجمات اللاتينية لكتب الفارابي نقلت اليها من العبرية ، أو من العربية مباشرة، علمت ان منزلة هذا الفيلسوف لا تقل عن منزلة ابن سينا في تاريخ الفكر العالمي .

٤ ــ فلسفة الفارابي

سنقصر بحثنا في فلسفة الفارابي على الالمام بالمسائل التالية ، وهي : (١) رأيه في وحدة الفلسفة (٢) رأيه في الله والعالم (٣) رأيه في النفس ومعرفتها الحسية والعقلية (٤) رأيه في السياسة (٥) رأيه في النبوة .

١ ـ وحدة الفلسفة :

يرى الفارابي ان الفلسفة واحدة بالرغم من اختلاف مذاهبها ، لانها تتبدل من زمان الى زمان ومن مدرسة الى مدرسة . ومن معلم الى آخر من غير ان تتبدل غاياتها ومقاصدها . وإذا كانت الفلسفة واحدة كان من الواجب على الفليسوف ان يجمع بين الآراء المختلفة للارتقاء منها الى قمة واحدة تجمع بينها ، وهذه القمة هي الحقيقة . قال الدكتور ابراهيم مدكور : « كان الفارابي يريد ان يدرس كل شيء . وكان يميل الى النظر في الأمور من كل ناحية ، والى البحث في جميع الاحتمالات الممكنة ، وكان يسعى الى التوحيد والتعميم سعيه الى التقسيم والتفصيل ، وهذه الروح البناءة ظاهرة تمام الظهور في اسلوبه الكتابي وفي عباراته .. فهو كاتب يوجز ويلخص ويعرف قيمة كل لفظة ، وهو يطيل التأمل الفكري في اللفظة ، كما يطيله في الفكرة » (١)

ويتجلى ميل الفارابي الى **التوحيد** في توفيقه بين المذاهب المتعارضة . فقد بين في كتاب **الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون وآرسطو** ان هذين الفيلسوفين متفقان ، وان اختلفا في نمط الحياة ، وطريقة تدوين الكتب ، وفي بعض المسائل الفلسفية ، كمسألة المثل ، ومسألة حدوث العالم ، ومسألة المعرفة وغيرها . فافلاطون « وآرسطو في نظر الفارابي هما الحكيمان المبدعان للفلسفة ، والمنشئان لمبادئها واصولها ، والمتممان لأواخرها وفروعها » وعليهما المعول في قليلها وكثيرها ، واليهما المرجع في يسيرها وخطيرها ، وما يصدر عنهما في كل فن انما هو الاصل المعتمد عليه ، لخلوه من الشوائب والكدر . بذلك نطقت الألسن وشهدت العقول ، ان لم يكن من الكافة ، فمن الاكثرية من ذوي الالباب الناصعة والعقول الصافية » (٢)

قال : « ونحن نجد الالسنة المختلفة متفقة بتقديم هذين الحكيمين ، وفي التفلسف بهما تضرب الامثال ، واليهما يساق الاعتبار ، وعندهما يتناهى الوصف بالحكم

١ـ Madkour. J., La place d'al Farabi P. 15-16

٢ ـ كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص: ٢

العميقة. والعلوم اللطيفة. والغوص في المعاني الدقيقة. المؤدية في كل شيء الى محض الحقيقة »(١) . فاذا كان الأمر كذلك وجب ان يكون هذان الحكيمان متفقين في الباطن،وان اختلفا في الظاهر . ولو كان بينهما خلاف في الاصول والمقاصد لما خلاالأمر من احدى ثلاث حالات . وهي :

١ ـ اما ان يكون الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح .

٢ ـ واما ان يكون رأي الجميع أو الاكثرية واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين سخيفاً ومدخولاً .

٣ ـ واما ان يكون في معرفة الظانين فيهما بأن بينهما خلافاً في هذه الاصول تقصير .

والفارابي يبطل الحالة الاولى بقوله: ان الحكيمين لم يختلفا في تحديد الفلسفة. لانهما عرفاها بقولهما : **انها العلم بالموجودات بما هي موجودة** ، وهذا حد صحيح يبين عن ذات المحدود، ويدل على ماهيته . وهو يبطل الحالة الثانية بقوله: ان العقول المختلفة مجتمعة على تقديم هذين الحكيمين ، ولا شيء اصح مما اجمعت عليه العقول المختلفة،وشهدت به واتفقت عليه، فلم يبق اذن الا القول : ان الخلاف بين الحكيمين وهم لا حقيقة له .

وغني عن البيان ان ابطال الفارابي للفرضية الاولى مبني على ايمانه بصحة حد الفلسفة الذي اتفق عليه الحكيمان، ودوّنا من أجله العلوم بموجودات العالم. واجتهدا في ايضاح احوالها على ما هي عليه . اما ابطاله للفرضية الثانية فمبني على اعتقاده ان الأمر الذي تتفق فيه العقول المختلفة بعد تأمل منها وتدرب ونقد وتمحيص لا يمكن ان يكون الا صحيحاً. ولولا ايمان الفارابي بصدق أحكام العقل، ووحدة الحقيقة والمعرفة لما ابطل الفرضية الثانية، ولما حاول الجمع بين افلاطون وآرسطو، ولا بين العقل والوحي .

---

١ ـ المصدر نفسه، ص : ٤ .

ولسنا نريد الآن ان نفصل القول في المسائل التي عالجها الفارابي في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، ولكننا نريد أن نشير الى واحدة منها لا غير، وهي مسألة المثل، فان افلاطون يثبتها، وآرسطو ينفيها،ويلوم افلاطون على قوله بوجودها في عالم المعقولات المفارق لعالم الحس ، لأن المعقولات في نظره لا توجد الا في العقل.

غير أن الفارابي يزعم ان اختلاف الحكيمين في هذه المسألة ليس حقيقياً ، لأن آرسطو،في زعمه،يثبت الصور الروحانية، ويصرح بانها موجودة في عالم الربوبية،

لا شك ان الفارابي قرأ كتاب ما بعد الطبيعة لارسطو، ورأى ان هذا الفيلسوف يفند رأي افلاطون، ويقول ان المثل اجناس كلية لاتوجد خارج العقل، لأنه لاوجود في الواقع الا للجزئي . فلو اقتصر الفارابي على قراءة كتاب ما بعد الطبيعة وحده لما استطاع ان يوفق بين رأي صاحبه ورأي افلاطون . ولكنه قرأ بالاضافة الى ذلك **كتاب الربوبية** المنسوب الى آرسطو خطأ ، ووجد في هذا الكتاب اثباتاً للمثل في العالم العلوي . ومن نسب كتاب الربوبية (الايثولوجيا) الى آرسطو سهل عليه التوفيق بينه وبين افلاطون، لا في مسألة المثل فقط، بل في مسألة حدوث العالم ومسألة العقاب والثواب . وقد وافق كتاب الربوبية هوى من نفس الفارابي، فلم يشك في نسبته الى آرسطو لحظة واحدة، بالرغم من اشتماله على كلام مخالف لكلام آرسطو في كتبه الأخرى . قال : « ان هذه الاقاويل اذا اخذت على ظواهرها لا تخلو من احدى ثلاث حالات : (١) فاما ان يكون بعضها مناقضاً لبعض (٢) واما ان يكون بعضها لارسطو وبعضها ليس له (٣) واما ان يكون لها معان وتأويلات تتفق وان اختلفت ظواهرها »(١) اما الحالة الأولى فيردها الفارابي بقوله : « فاما ان يظن بارسطو،على براعته،وشدة يقظته، وجلالة هذه المعاني عنده،انه يناقض نفسه في علم واحد هو العلم الربوبي فبعيد ومستنكر » (٢)

---

١ ـ كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص: ١٠٥ .
٢ ـ المصدر نفسه ، ص: ١٠٥ ـ ١٠٦ .

وفي هذا القول ، كما ترون، ايمان عميق بعصمة آرسطو، بالرغم من قول الفارابي انه يدعو الى الحقيقة وان خالفت مذهب آرسطو[1] . واما الحالة الثانية فيردها الفارابي بقوله : « واما ان بعض هذه الكتب لارسطو وبعضها ليس له فهو ابعد جداً ، اذ الكتب الناطقة بتلك الاقاويل اشهر من ان يظن ببعضها انه منحول »[2] . وهذا القول يدل على أن الفارابي ، عـــلى اتصافه بقوة التأمل والتدرب والبحث والتحليل ، كان بعيداً عن الاتصاف بملكة التمحيص والنقد التاريخي . فلم يبق اذن امامه بعد ابطال الحالتين السابقتين الا القول: ان لهذه الأقاويل تأويلات تتفق في الباطن وان اختلفت في الظاهر .

وقصارى القول ان الحكيمين في نظر الفارابي متفقان في الاصول، ومختلفان في الفروع ، واتفاقهما في الاصول يدل على ان الفلسفة واحدة، والحقيقة واحدة،دينية كانت او فلسفية . لا شك ان الفارابي سلك في سبيل التوفيق بين افلاطون وآرسطو طريقة علمية قوامها المقارنة بين اقوال الحكيمين ، ولكن محاولته باءت بالفشل لاعتماده على نصوص منحولة. وقد دل الفارابي باتباعه طريقة التأويل، التي قلد بها بعض الفرق الباطنية ، على انه كان مولعاً بالتوفيق بين الآراء المتعارضة ، فكان تارة افلاطونياً يجر اليه آرسطو، وأخرى ارسطوطاليسياً يجر اليه افلاطون . [3] ولعله لم يحاول التوفيق بين آراء الحكيمين الا لأنه كان يرى،كاخوان الصفا،ان المذاهب واحدة في باطنها وأصولها،وان اختلفت في ظواهرها وفروعها،او لعله لم يتبع طريقة التأويل الا للتعبير عن مذهبه الخاص، وهو القول ان الفلسفة اليونانية لا تناقض الدين، وإذا ظهر لك ان بينهما اختلافاً امكنك رفع هذا الخلاف بطريقة التأويل . وسنتكلم على هذه الطريقة عند بحثنا في فلسفة ابن رشد .

---

١ ــ الفارابي ، ما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ص ١١ــ١٢ .

٢ ــ كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص : ١٠٦ .

٣ ــ راجع تاريخ الفلسفة العربية لحنا فاخوري والدكتور خليل الجر ، ص: ٣٨٤ ــ ٣٨٥ من الطبعة الجديدة .

٢ ـ الله والعالم :

ان جميع ما نثبته هنا ليس سوى مقدمات لما سنعود الى الكلام عليه عند البحث في فلسفة ابن سينا ، فان آراء ابن سينا في الله والعالم مستمدة من آراء الفارابي ، إن طريقتيهما متقاربتان وهدفهما واحد، وهو كما قال الدكتور ابراهيم مدكور: « بناء نظام للكون يوفق بين مقتضيات العقل وبعض الضرورات الدينية ، وفي نظام كهذا تصبح قضية العلاقة بين الواحد والكثير نقطة الانطلاق والدعامة الأولى للبنيان الفلسفي بأسره »(١)

وسنقصر كلامنا الآن على الالمام باربع مسائل وهي : (١) تقسيم الموجودات (٢) حقيقة الله وصفاته (٣) نظرية الفيض (٤) علاقة الله بالعالم .

آ ــ **تقسيم الموجودات** : تقسم الموجودات قسمين منطقيين « احدهما اذا اعتـــبر . ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود . والثاني اذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود »(٢) . ومعنى ذلك ان كل شيء فهو اما واجب الوجود ، أو ممكن الوجود. ولما كان الممكن لا يخرج الى الوجود الا بعلّة، وكانت العلل لا تتسلسل الى غير نهاية . وجب ان ينتهيَ التسلسل إلى موجود واجب الوجود، لا علة لوجوده ، له بذاته الكمال الاسنى . فهناك اذن موجودات ممكنة الوجود بذاتها واجبة الوجود بغيرها ، وهي موجودات هذا العالم ، وموجود واجب بذاته وهو الله . وهو الذي اذا فرض غير موجود لزم عنه محال ، وهذا الموجود الواجب الوجود هو السبب الاول لوجود الأشياء جميعاً .

ب ــ **حقيقة الله وصفاته** : اذا كان الله واجب الوجود بذاته لزم عن ذلك أن يكون هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات .

---

١ ـ Madkour, La place d'Al-Farabi p. 46.

٢ ــ عيون المسائل ، ص : ٥٠ .

وهذا السبب الأول بريء من جميع انحاء النقص ، وله بذاته الكمال الأعلى ، فوجوده افضل الوجود ، وأقدم الوجود، ولا يمكن ان يكون وجود افضل ، ولا اقدم من وجوده .

وهو موجود بالفعل من جميع جهاته ، ولا يمكن ان يكون له وجود بالقوة ، ولا حاجة به الى شيء يديم وجوده ، ولهذا كان ازلياً دائم الوجود بجوهره وذاته .

ووجوده خلو من كل مادة ، ومن كل صورة ، لأن الصورة لا يمكن ان تكون إلا في مادة ، ولو كانت له صورة لكانت ذاته مؤلفة من مادة وصورة ، ولكان وجوده مركباً من جزأين ، وله سبب ، وكيف يكون له سبب ، وهو السبب الأول لجميع الموجودات .

وهو تام الوجود لا يعتّريه التغير .

وهو واحد لا شريك له، ولا صد له، ولا ينقسم الىأشياء يتم بها وجوده. دعْ أن قولنا انه واجب الوجود بذاته يتضمن البرهان على أنه واحد . لانه لو كان هنالك موجودان كل منهما واجب الوجود لكانا متفقين من وجه ومتباينين من وجه، وما به الاتفاق غير ما به التباين ، فلا يكون كل منهما واحداً بالذات .

والواجب الوجود بذاته في غاية الكمال والجمال والبهاء . وهو عقل محض، وعاقل محض،ومعقول محض، « لأن المانع للصورة من ان تكون عقلاً ، وان تعقل بالفعل هو المادة.. فمتى كان الشيء في وجوده غير محتاج الى مادة، كان ذلك الشيء بجوهره عقلاً بالفعل ، وتلك حال الأول، فهو اذن عقل بالفعل، وهو ايضاً معقول بجوهره ، فإن المانع ايضاً للشيء من أن يكون بالفعل معقولاً هو المادة ، وهو معقول من جهة ما هو عقل ، لأن الذي هويته عقل ليس يحتاج في أن يكون معقولاً الى ذات أخرى خارجة عنه تعقله ، بل هو بنفسه يعقل ذاته ،

فيصير بما يعقل من ذاته عاقلاً وعقلاً بالفعل، وبأن ذاته تعقله معقولاً بالفعل»(١) ومعنى ذلك ان الله عقل،وعاقل،ومعقول ، وهذه الأشياء الثلاثة فيه معنى واحد ، وذات واحدة ، وجوهر واحد لا ينقسم . وكذلك الحال في أنه علم،وعالم،ومعلوم، وفي أنه حق،وفي انه حياة ، فهي كلها ذات واحدة ، وجوهر واحد . وكذلك الحال ايضاً في عظمته وجلاله ومجده وبهائه وجماله وكماله. فهي له في ذاته لا من شيء خارج عن ذاته . واذا كان ذلك كذلك وجب ان يكون الواجب الوجود بذاته مغتبطاً بوجوده ، يحب ذاته ويعشقها ، والعاشق منه هو المعشوق ، والمحب منه هو المحبوب ، فهو اذن المحب الأول ، والمحبوب الأول ، والعاشق الأول والمعشوق الأول، أحبه غيره ، أو لم يحبه ، وعشقه غيره أو لم يعشقه(٢). واذا كان الله تام الوجود ، وجب ان تكون معرفتنا به اتم معرفة، الا أن ما يتصف به من الكمال المطلق يجعل عقولنا المحدودة عاجزة عن ادراكه ادراكاً واضحاً . فهو غير متناه ، وعقولنا متناهية ، ونحن غائصون في بحر المادة، والمادة تصدنا عن ادراك النور الساطع الذي يبهر اعيننا ، وعلى قدر ما نكون اقدر على تخليص نفوسنا من كدورة المادة تكون معرفتنا به أوضح وأتم .

وإذا كنا نثبت لهذا الموجود الكامل أحسن الأسماء ، فان هذه الاسماء لا تدل على الكمالات التي لدينا ، بل تدل على معانٍ أشرف تخصه هو في ذاته ، وبعض هذه الاسماء تدل عليه من حيث هو في ذاته ، وبعضها تدل عليه من حيث علاقته بالعالم، من دون ان تحدث في ذاته كثرة. ونحن لا نطلق عليه هذه الاسماء الا على سبيل المجاز ، ولا ندرك كنهها الا بطريق التمثيل .

تلك هي آراء الفارابي في الصفات الالهية، وهي كما ترون مستمدة من فلسفة آرسطو، والفلسفة الافلاطونية الحديثة، وتعاليم الاسلام، ومذهب المعتزلة. وقد

---

١ ــ المدينة الفاضلة ، الفصل الخامس ، ص : ٣٠ من طبعة الدكتور البير نصري نادر ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٥٩.

٢ ــ المصدر نفسه ، ص : ٣٧ .

أخذ بها ابن سينا وعرضها في قالب أخاذ ، وسنبين عند كلامنا على فلسفة الغزالي كيف انتقد هذا الامام آراء الفارابي وابن سينا في مسألة الصفات الالهية ، وكيف وجد أن اله هذين الفيلسوفين بعيد كل البعد عن خلقه، لأنه يعرف الكليات ولا يعرف الجزئيات .

ج – **نظرية الفيض** : نظرية الفيض هي النظرية التي تبين لنا كيفية صدور الموجودات عن السبب الأول. وهي نظرية مستمدة من الفلسفة الافلاطونية الحديثة، خلاصتها أن الله يعقل ذاته ، وعقله لذاته علة صدور العالم عنه ، فهو إذن لا يحتاج في صدور العالم عنه إلى شيء غير ذاته،ولا إلى عرض يطرأ عليه، ولا إلى حركة يستفيد بها حالاً لم تكن له، ولا إلى آلةٍ خارجة عن ذاته،بل العالم يفيض عنه لذاته وبذاته .

وليس في فيض الوجود عنه ما يكسبه كمالاً ، بل الوجود الذي له بعد فيض الموجودات عنه لا يختلف عن الوجود الذي له قبل فيضها عنه ، بل هما جميعاً ذات واحدة . قال الفارابي : « فالأول ليس وجوده لاجل غيره ، ولا يوجد به غيره حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد سائر الأشياء، فيكون لوجوده سبب خارج عنه » (١)

وعلة وجود الأشياء ليست إرادة الله، وإنما هي علمه بما يجب عنه .

ولكن كيف يتم صدور الموجودات عن الله ؟

يجيب الفارابي عن هذا السؤال بقوله : ان الموجود الذي يفيض عن الأول هو الموجود الثاني (أي العقل الأول)، وهو جوهر غير متجسم أصلاً،وهو احديّ الذات. « لأن الأول أحديّ الذات من كل جهة ، ويقتضي الواحد من كل جهة واحداً ، ويجب أن يكون هذا الأحدي الذات أمراً مفارقاً » (٢)

---

١ – المدينة الفاضلة ، ص : ٣٨ .   ٢ – رسالة في اثبات المفارقات ، ص : ٤–٥.

هذا ما عبر عنه ابن سينا فيما بعد بقوله: **لا يصدر عن الواحد إلاّ واحد**، فاذا قلت أن العالم يصدر عن تعقل الله لذاته، وكان الله واحداً من جميعَ الوجوه، وجب أن يكون الثاني الذي يصدر عنه واحداً أيضاً . إلا أن هذا الثاني،الذي يسميه الفارابي بالعقل الاول،لا يخلو من شيء من التّركيب، لأنه ممكن الوجود بذاته ، وواجب الوجود بالأول. وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فاذا عقل الاول ، لزم عنه وجود العقل الثاني؛ وإذا عقل ذاته من حيث هي ممكنة الوجود، لزم عنه وجود الفلك الأعلى بمادته، وصورته الّتي هي النفس، وهذا العقل الثاني يعقل ذاته ويعقل الأول ، فيفيض عنه بما يعقل الأول عقل ثالث ، وبما يعقل ذاته وجود كرة الكواكب الثابتة ، وهكذا دواليك،حتّى يفيض عن العقل الثالث عقل رابع وكرة زحل ، وعن العقل الرابع عقل خامس وكرة المشتّري ، وعن العقل الخامس عقل سادس وكرة المريخ ، وعن العقل السادس عقل سابع وكرة الشمس ، وعن العقل السابع عقل ثامن وكرة الزهرة ، وعن العقل الثامن عقل تاسع وكرة عطارد ، وعن العقل التاسع عقل عاشر وكرة القمر . وهكذا ينتهي الفيض عند العقل العاشر الذي يطلق عليه الفارابي اسم العقل الفعال . ولسنا نجد عند الفارابي تعليلاً واضحاً لانتهاء الفيض عند العقل الفعال إلا قوله:إن تسلسل الموجودات بعضها عن بعض لا يمكن أن يكون بلا نهاية ، فالعقول المفارقة مختلفة الأنواع ، وكل واحد منها نوع على حدة ، فاذا فاضت عن الأول بحسب مراتبها «حصل عنه لكل موجود قسطه الذي له من الوجود ومرتبته، فيبتدىء من أكملها وجوداً، ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلاً ، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الانقص فالانقص إلى أن ينتهي إلى الموجود الذي إن تخطى عنه إلى ما دونه تخطى إلى ما لم يمكن أن يوجد أصلاً » (١) .

على ان الفارابي يقسم الموجودات ثلاثة أقسام : وهي الموجودات المفارقة ، والموجودات الملابسة للأجسام ، والاجسام .

أما الموجودات **المفارقة**، فلها ثلاث مراتب : أولاها مرتبة الله، وثانيتها مرتبة عقول الافلاك ، وثالثتها مرتبة العقل الفعال .

---

١ ـ المدينة الفاضلة، ص. ٤٠ .

وأما الموجودات الملابسة للأجسام، فهي ثلاث مراتب، وهي النفس ، والصورة ، والمادة .

وأما الأجسام، فهي ستة أجناس : الاجسام السماوية، والحيوان الناطق ، والحيوان غير الناطق ، والنبات ، والمعادن ، والاسطقسات الاربعة .

ومعنى ذلك كله أن الموجودات رتبت بعضها فوق بعض في نظام هندسي بديع، يبتدىء من الاكمل وينتهي إلى الانقص.

والغرض من نظرية الفيض عند الفارابي تعليل صدور الكثرة عن الوحدة . وليس بين آراء ابن سينا وآرائه كبير اختلاف ، لأن ابن سينا أخذ عنه قوله أن التعقل ابداع ، وان الموجود الأحدي الذات لا يصدر عنه إلا واحد ، وان الموجودات قسمان ممكن وواجب ، وان الممكن لا يستطيع أن يهب ذاته الوجود ، ولا أن يتحول إلى موجود واجب إلا بتأثير موجود آخر واجب الوجود بذاته ، وان الواجب بذاته تقتضي طبيعته وجوده، على حين أن الممكن لا تقتضي طبيعته وجوده، وكثيراً ما يظن المرء أنه يرى ابن سينا في مرآة الفارابي، أو يرى الفارابي في مرآة ابن سينا، وقد قلنا سابقاً أن هدفهما واحد، وان اختلفت طريقة أحدهما عن طريقة الآخر .

وجملة القول ان الموجودات في نظر الفارابي تؤلف سلسلة متصلة ، لأن الوجود عنده واحد، كما ان ابداع العالم وحفظ وجوده شيء واحد. وليس العالم مظهراً لوحدة الذات الالهية فقط ، ولكنه أيضاً في نظامه البديع مظهر للعدل الالهي (١).

د ـ علاقة الله بالعالم : العالم قسمان : علوي ، وهو عالم العقول والافلاك ، وسفلي، وهو ما تحت فلك القمر . وكما أن لموجودات العالم العلوي مراتب أعلاها مرتبة العقل الأول ، فكذلك لموجودات العالم السفلي مراتب أعلاها مرتبة الانسان ، وأدناها مرتبة العناصر الاربعة .

---

١ ـ راجع دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة عبد الهادي ابي ريدة، ص: ١٤٣

وللعالم بقسميه نظام ثابت ، إلا أن طبيعة العالم العلوي أكمل . وهو يؤثر في العالم السفلي تأثيراً مجملا من جهة ما يجب أن يكون فيه من نظام كلي . أماجزئيات العالم السفلي فانها تؤثر بعضها في بعض وفقاً لقوانين تدل عليها التجربة، وإذا كان العالم العلوي يتناول العالم السفلي في جملته، فان هذا التأثير لا يشمل إلاّ ناحية الخير، ولذلك أنكر الفارابي قول المنجمين:إن بعض الكواكب تجلب السعادة ، وبعضها تجلب النحس لأن طبيعة الكواكب واحدة ، وهي خيرة أبداً .

وإذا سئلنا الآن ما هي علاقة الله بالعالم في نظر الفارابي، قلنا إن الله هو السبب الاول الذي يصدر عنه العقل الاول والعقول التي تليه حتى تنتهي إلى العقل الفعال . وكل عقل من هذه العقول مبدأ لما بعده، وكل فلك من الافلاك فله عقل يدبره، ونفس تحركه حركة دائرية دائمة ، قال الفارابي :

ونسبة السبب الاول « إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها ، فان البريئة من المادة تقرب من الأول ، ودونها الأجسام السماوية ، ودون السماوية الاجسام الهيولانية ، وكل هذه تحتذي حذو السبب الاول ، وتؤمّه وتقتفيه ، ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوته ، إلاّ أنها انما تقتفي الغرض بمراتب ، وذلك أن الأخسّ يقتفي غرض ما هو فوقه قليلا ، وذلك يقتفي غرض ما هو فوقه، وأيضاً كذلك للثالث غرض ما هو فوقه، إلى أن تنتهي إلى التي ليس بينها وبين الاول واسطة أصلاً . فعلى هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتفي غرض السبب الاول ، فالتي أعطيت كل ما به وجودها من أول الأمر، فقد أحتذي بها من أول أمرها حذو الأول ومقصده ، فعادت وصارت في المراتب العالية . وأما التي لم تعطَ من أول الأمر كل ما به وجودها ، فقد أعطيت قوة تتحرك بها نحو ذلك الذي تتوقع نيله، وتقتفي في ذلك ما هو غرض الأول »(١). ومعنى ذلك كله أن الله علة فاعلة وعلة غائية معاً ،فهو علة فاعلة من حيث أن تعقله سبب صدور الموجودات عنه،وهو علة غائيةمن حيث أن جميع الموجودات تؤمه وتقتفي غرضه .

---

١ ــ المدينة الفاضلة ، ص : ١٠٠–١٠١

وإذا علمنا أن العقل الفعال في نظر الفارابي « سبب وجود الانفس الارضية من وجه وسبب الاركان الاربعة بوساطة الافلاك من وجه آخر »[1] وان هذه الاركان تنشأ عن تحرك الافلاك ، وعن مماسة بعضهـا لبعض ، وامتزاج بعضهـا ببعض،بنسب وحركات مختلفة تتولد منها الأجسام ؛ وان لهذه الأجسام قوى معدها للفعل،وقوى تعدها لقبول الفعل، وانها كلها مركبة من مادة وصورة، وان المادة لا تحصل على الصورة ، ولا تنتقل من صورة إلى أخرى إلا بتأثير فاعل خارج عنها ، إذا علمنا ذلك كله، تبين لنا أن كل ما تحت فلك القمر من موجودات متضادة ومتغيرة تابع لما يفيض عليه من الله والعقول السماوية بوساطة العقل الفعال . ومعنى ذلك ان العقل الفعال الذي يسميه الفارابي بواهب الصور تارة ، وبالروح الامين ، وروح القدس أخرى[2] مبدع كغيره من العقول التي فوقه ، وإذا قيل للفارابي:ان في الاعتراف للعقل الفعال والعقول التي فوقه بصفة الابداع اشراكاً بالله، قال ان الله هو المبدع الأول، وان ابداع العقول لا يتم إلا بقضاء الله وقدره، لأن كلاً منها لا يبدع العقل الذي تحته إلا بتعقله للذات الالهية، ولا يبدع الفلك الذي يليه إلا بتعقله لذاته من جهة ما هي عقل مرده في النهاية إلى الله . والفارابي يصرح في كتاب عيون المسائل [3] ان لله عناية « محيطة بجميع الأشياء ومتصلة بكل أحد ، وكل كائن فبقضائه وقدره ، والشرور أيضاً بقدره وقضائه ، لأن الشرور على سبيل التبع للأشياء التي لا بد لها من الشر ، والشرور واصلة إلى الكائنات الفاسدات ، والشرور محمودة على طريق العرض ، إذ لو لم تكن تلك الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة الدائمة » ، ولذلك قال ابن سينا : الخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض [4] .

وقصارى القول:ان الفارابي أراد أن يجمع بين ما جاء في فلسفة آرسطو من القول بقدم العالم،وبين ما جاء في العقيدة الدينية من القول بخلقه، فلم يجد لذلك وسيلة سوى الأخذ بنظرية الفيض، التي اقتبسها من الافلاطونية الحديثة، فجعل الله مبدعاً للعقول

١ ــ عيون المسائل، ص: ٩ . ٢ ــ السياسات المدنية، ص: ٢ــ٣ .
٣ ــ عيون المسائل ، ص : ١٨
٤ ــ راجع راي ابن سينا في العناية الالهية : الفصل الثاني من هذا الباب .

ابداعاً غير زماني، وجعل العقول بدورها مبدعة،ولكنه لم يستطع أن يفسّر لنا كيفية تولد المادة من هذه العقول المجردة تفسيراً واضحاً . وسنعود إلى توضيح هذه المسألة عند كلامنا على فلسفة ابن سينا .

٣ـ النفس الانسانية ، معرفتها الحسية والعقلية :

آ ــ قوى النفس :

قال الفارابي : ان « للانسان من جملة الحيوان خواص بأن له نفساً تظهر منها قوى بها تفعل أفعالها بالآلات الجسمانية ، وله زيادة قوة بأن يفعل لا بآلة جسمانية وتلك قوة العقل »[١] . قال : « ومن تلك القوى الغاذية والمربية والمولدة ، ولكل واحدة من هذه قوة تخدمها. ومن قواها المدركة القوى الظاهرة،والاحساس الباطن والمتخيلة ، والوهم، والذاكرة، والمفكرة ، والقوى المحركة الشهوانية والغضبية والتي تحرك الاعضاء . وكل واحدة من هذه القوى التي ذكرناها تفعل بآلة ، ولا يمكن إلا كذلك . وليس ولا واحدة من هذه القوى بمفارقة»[٢] . وأما قوى نوع الانسان المفارقة فهي العقل بقسميه: العقل العلمي، والعقل العملي .

ويمكننا تلخيص رأي الفارابي في النفس بقولنا : إن النفس عنده ثلاث نفوس : نفس الاجسام السماوية ، ونفس الانسان ، ونفس الحيوان .

وإذا قصرنا كلامنا الآن على النفس الانسانية ، قلنا: ان أول ما يحدث في الانسان **القوة الغاذية** ، ثم **القوة الحاسة**، ثم يحدث فيه مع الحواس نزوع إلى ما يحسه، فيشتاقه أو يكرهه، وهو **القوة النزوعية**، ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى تحفظ ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها. وهي **القوة المتخيلة**، ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة تمكنه من ادراك المعقولات والتمييز بين الجميل والقبيح،وهي **القوة الناطقة** .

---

١ ــ عيون السائل، ص: ١٦ .　　٢ ــ المصدر نفسه. ص: ١٦ .

وخير طريقة لتوضيح رأي الفارابي في قوى النفس الانسانية من حيث حصولها على المعرفة قسمتها أربعة أقسام عامة . وهي القوة النزوعية ، والقوة الحاسة ، والقوة المتخيلة ، والقوة الناطقة .

١ ـ **القوة النزوعية**: هي التي بها يطلب الانسان « الشيء، أو يهرب منه، ويشتاقه او يكرهه، ويؤثره أو يجتنبه، وبها تكون البغضة والمحبة والصداقة والعداوة والخوف والأمن والغضب والرضا والشهوة والرحمة وسائر عوارض النفس »(١) ونزوع الانسان إلى ما يدركه بالجملة هو الذي يطلق عليه اسم **الارادة** « فان كان ذلك النزوع عن إحساس أو تخيل سمي بالاسم العام،وهو الارادة ، وان كان ذلك عن رويّة أو عن نطق في الجملة سمي **الاختيار** ، وهذا يوجد في الانسان خاصة ، وأما النزوع عن أحساس وتخيل،فهو أيضاً في سائر الحيوان »(٢) وجميع قوى النفس مقرونة بالنزوعية ، لأن النزوعية تخدم الحساسة ، وتخدم المتخيلة، وتخدم الناطقة ، والقوى الخادمة المدركة لا تستطيع أن توفي خدمتها وعملها إلا بالقوة النزوعية ، لأن الاحساس والتخيل والروية لا تكفي لفعل الشيء إلا إذا اقترنت بالنزوع اليه، ومن لواحق القوة النزوعية القوة الشهوانية، والقوة الغضبية .

٢ ـ **القوة الحاسة** : هي القوة التي تدرك بها المحسوسات والطعوم والروائح والاصوات والالوان . والحواس الخمس الظاهرة هي الطريق التي تستفيد منها النفس معرفتها بالأشياء الخارجية . وهذه القوة الحاسة « فيها رئيس وفيها رواضع ، ورواضعها هي هذه الحواس الخمس المشهورة عند الجميع في العينين والاذنين وفي سائرها ، وكل واحد من هذه الحواس الخمس يدرك حساً يخصه ، أما الرئيسة منها فهي التي اجتمع فيها جميع ما تدركه الخمس باسرها ، وكأن هذه الخمس هي منذرات لتلك، وكأن هؤلاء أصحاب أخبار، كل واحد منها موكل بجنس من الاخبار،

---

١ ـ السياسات المدنية، ص: ٤ .   ٢ ـ المدينة الفاضلة، ص: ٨٥ .

وبأخبار ناحية من نواحي المملكة ، والرئيسة كأنها هي الملك الذي عنـده تجتمع أخبار نواحي مملكته من أصحاب أخباره ، والرئيسة من هذه أيضاً هي القلب »(١) .

والادراك عند الفارابي إنما هو للنفس ، وليس للحاسة إلاّ الاحساس بالشيء ، وليس للمحسوس الا الانفعال . والدليل على ذلك ان الحاسة قد تنفعل عن المحسوس وتكون النفس لاهية،فيكون الشيء غير محسوس،وغير مدرك . فالنفس تدرك الصور المحسوسة بالحواس ، وتدرك الصور المعقولة بتوسط صورها المحسوسة . . ومعنى ذلك كله أن الاحساس شرط ضروري لحصول العلم ، إلا أنه ليس شرطاً كافياً ، لأن لحصول العلم شروطاً أخرى سنتكلم عليها بعد قليل .

٣ ــ **أما القوة المتخيلة** ، فهي « التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وتركب بعضها إلى بعض،وتفصل بعضها عن بعض في اليقظة والنوم، تركيبات وتفصيلات بعضها صادق وبعضها كاذب ، ولها مع ذلك ادراك النافع والضار واللذيذ والمؤذي ، دون القبيح من الافعال والاخلاق » (٢) وهذه القوة المتخيلة ليس لها كالقوة الحاسة رواضع متفرقة في أعضاء أخر بل هي واحـدة ، وهي أيضاً في القلب ، وهي بالطبع حاكمة على المحسوسات ومتحكمة عليها . ولفعل القوة المتخيلة وجهان : أحدهما تخيل شيء مضى ، أو تخيل شيء يرجى ويتوقع ، «أو تمني شيء ما ، تركبه القوة المتخيلة بنفسها . والثاني ما يرد على القوة المتخيلة من احساس شيء ما، فتخيل اليه من ذلك أمر ما انه مخوف،او مأمول ، او ما يرد عليه من فعل القوة الناطقة »(٣) .

والقوة المتخيلة قوة متوسطة بين القوة الحاسة والقوة الناطقة ، و عندما تكون الحواس قائمة بأفعالها تكون القوة المتخيلة منفعلة عنها ومشغولة بما ترسمه الحواس فيها من الصور ،ولكن إذا انقطعت الحواس عن القيام بعملها، كما في حالةالنوم، إنفردت القوة المتخيلة بنفسها ، وعادت إلى ما تجده محفوظاً عندها من رسوم المحسوسات ، فتفعل فيها بأن تركب بعضها إلى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض .

---

١ ــ المدينة الفاضلة، الفصل العشرون،ص: ٧١ . ٢ ــ السياسات المدنية، ص : ٤ .
٣ ــ المدينة الفاضلة، الفصل العشرون، ص : ٧٣ .

ولها بالاضافة إلى حفظ رسوم المحسوسات،وتركيب بعضها،إلىبعض،فعل ثالث، وهو المحاكاة ، فأحياناً تحاكي المحسوسات بالحواس الخمس ، وأحياناً تحاكي المعقولات ، وأحياناً تحاكي القوة الغاذية ، وأحياناً تحاكي القوة النزوعية . وسنعود إلى الكلام على فعل القوة المتخيلة عند توضيح نظرية النبوة .

٤ ـ **وأما القوة الناطقة** : فهي خاصة بالانسان،وهي تمكنه من ادراك المعقولات والتمييز بين الجميل والقبيح، واكتساب الصناعات والعلوم، ويقترن بها عند الانسان نزوع إلى ما يعقله . وليس لهذه القوة رواضع ولا خدم من نوعها ، وإنما هي رئيسة على سائر القوى ، فهي رئيسة المتخيلة ، ورئيسة الحاسة ، ورئيسة الغاذية الخ .وتنقسم القوة الناطقة إلى قسمين: أحدهما **عملي**،وهو الذي يستنبط ما يجب فعله من الأفعال الانسانية،والآخر **علمي أو نظري**، وهو الذي يتم به جوهر النفس،ويصير جوهراً عقلياً بالفعل . قال الفارابي : « والناطقة منها نظرية ومنها عملية ، والعملية منها مهيئة، ومنها مروية . فالنظرية هيالتي بها يحوز الانسان علم ما ليس شأنه أن يعلمه انسان أصلاً ، والعملية هي التي بها يعرف ما شأنه أن يعلمه الانسان بارادة . والمهيئة منها هي التي بها تحاز الصناعات والمهن ، والمروية هي التي يكون بها مأخذ الفكر والروية في شيء مما ينبغي أن يعمل أو لا يعمل » (١)

ب ـ وحدة النفس

ان النفس،على كثرة قواها واختلاف أجزائها،لا تؤلف الا نفساً واحدة ، ذلك لأن هذه القوى مبنية بعضها على بعض،بحيث تكون كل واحدة منها صورة لما دونها ومادة لما فوقها ، مثال ذلك : ان « الغاذية شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسة،والحاسة صورة في الغاذية . والحاسة الرئيسة شبه مادة للمتخيلة ، والمتخيلة صورة في الحاسة الرئيسة ، والمتخيلة الرئيسة مادة للناطقة الرئيسة ، والناطقة صورة في المتخيلة ، وليست مادة لقوى أخرى، فهي صورة لكل صورة تقدمتها ، وأما النزوعية فانها تابعة للحاسة الرئيسة والمتخيلة والناطقة، علىجهة ما توجد الحرارة في النار تابعة لما

---

١ ـ السياسات المدنية، ص : ٤ .

تتجوهر به النار»[1] وهذا الاتصال بين جميع قوى النفس يدل على أن هذه القوى ليست سوى أجزاء مختلفة لجوهر واحد .

ومما يدل على وحدة النفس أن كل قوة من قواها تعمل بآلة جسدية، وأن جميع هذه الآلات أجزاء جسد واحد تترتب أعضاؤه بعضها فوق بعض، فيكون بعضها رئيساً وبعضها مرؤوساً، ويكون الكل خاضعاً لرئيس أعلى هو القلب، يبث الحرارة الغريزية أو الروح الغريزية الحيوانية في سائر أقسام البدن ، فلولا القلب لما حصلت التغذية ولما كان نزوع إلى الشيء ، ولولا الحواس لما حصلت الاحساسات ، فما بالك إذا كانت النفس كلها لا تحدث بالفعل إلا إذا حصل في الجسد استعداد لقبولها ، فكأن الجسد آلتها الجسمانية التي تعبر بها عن أفعالها الكثيرة ، وكما تترتب أعضاء الجسد فيكون بعضها رئيساً وبعضها مرؤوساً حتى تصل إلى الرئيس الاعلى الذي هو القلب، فكذلك تترتب قوى النفس حتى تصل إلى القوة الناطقة ، وتترتب أجزاء المدينة الفاضلة حتى تصل إلى العضو الرئيس .

ج .— نظرية العقل

الغرض من نظرية العقل عند الفارابي توضيح كيفية وصول النفس إلى إدراك المعقولات . ولهذه النظرية أصل آرسطي حاول الشراح توضيحه. وسنبين فيما بعد ان هذه الشروح من الاسكندر الافروديسي إلى الكندي والفارابي وابن سينا تؤلف سلسلة من الآراء التي يكمل بعضها بعضاً .

ولسنا نريد الآن أن نتكلم على نظرية الاسكندر الافروديسي، ولا على نظرية الكندي في العقل، فان الحدود التي رسمناها في هذا الكتاب لاتتسع لمثل هذا الكلام، ولكننا نريد أن نشرح نظرية العقل الفارابية وحدها ، ليكون هذا الشرح تمهيداً للكلام على نظرية العقل السينوية .

يقول الفارابي في كتابه : «**مقالة في العقل**» ان اسم العقل الذي ذكره آرسطو في

---

١ — المدينة الفاضلة ص: ٧٤ .

كتاب النفس يقال على أربعة أنحاء : **عقل بالقوة** ، **وعقل بالفعل** ، **وعقل مستفاد وعقل فعّال** . والعقول الثلاثة الأولى في نظر الفارابي عقول إنسانية !!

اما **العقل بالقوة** الذي يسميه الفارابي عقلاً هيولانيا أوعقلاً منفعلاً ، فهو : «نفس ما ، أو جزء من نفس ، أو قوة من قوى النفس ، أو شيءٌ ما ذاته معدة أو مستعدة لان تنتزع ماهيات الأشياء كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها»(١) ومعنى ذلك أن أول ما يتصف به العقل الانساني بالطبع أن يكون هيئة في مادة معدة أو مستعدة لقبول المعقولات.ووظيفة هذا العقل أن ينتزع صور الأشياء وماهياتها دون موادها حتى تصير فيه بالفعل . مثال ذلك أن نفس الطفل عالمة بالقوة(٢) وهو إنما يدرك صور الاجسام بواسطة الحواس والمتخيلة ، ثم ينتقل بعد ذلك إلى إدراك الكليات ، فتصير نفسه عالمة بالفعل!!

وأما **العقل بالفعل** أو العقل بالملكة ، فهو فوق العقل الهيولاني ، وهو أن تحصل المعقولات في العقل الهيولاني بالفعل فمتى شاء طالعها وعقلها . أما المعقولات التي لم تحصل له بعد فتكون معقولات بالقوة . قال الفارابي : « فاذا حصلت فيه (أي في العقل الهيولاني) المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات بالفعل ، وكانت قبل أن تنتزع عن موادها معقولات بالقوة ، وهي إذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل بأن حصلت صوراً لتلك الذات . وتلك الذات إنما صارت عقلاً بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات ؛ فانها معقولات بالفعل ، وانها عقل بالفعل شيء واحد بعينه . ومعنى قولنا فيها انها عاقلة ليس هو شيء ، غير أن المعقولات صارت صوراً لها على أنها صارت بعينها تلك الصور ، فاذن معنى أنها عاقلة بالفعل ، وعقل بالفعل ، ومعقولة بالفعل ، معنى واحد بعينه»(٣) ومعنى ذلك كله أن للمعقولات قبل أن تعقل وجوداً بالقوة في الأشياء ، ومتى انتزعها العقل عن الأشياء صارت معقولات بالفعل.

---

١ ــ مقالة في العقل ، ص : ١٢ .

٢ ــ الجمع بين رأي الحكيمين ، ص : ٩٨ من طبعة بيروت .

٣ ــ مقالة في العقل ، ص : ١٥ــ١٦

وأما **العقل المستفاد**، فهو الذي يدرك المعقولات المجردة والصور المفارقة. والفرق بين المعقولات المجردة والصور المفارقة ان الأولى منتزعة عن الأشياء المحسوسة على حين أن الثانية ليست في مواد أصلاً، وإنما هي مفارقة دائماً، شأنها شأن العقول السماوية المفارقة. ولا يبلغ العقل بالفعل درجة العقل المستفاد إلا « بعد أن تحصل له المعقولات كلها معقولة بالفعل أو جلها(١) » ومتى بلغ العقل الانساني هذه الدرجة لم يبق بينه وبين العقل الفعال شيء آخر (٢) ». فكأن العقل المستفاد مادة للمعقولات التي تفيض عليه من العقل الفعال وصورة للعقل بالفعل، وكأن العقل بالفعل مادة للعقل المستفاد، وصورة للعقل الهيولاني الذي يستمد عناصره من الصور الحسية والجسمانية.

وأما **العقل الفعّال**، فهو آخر العقول السماوية المفارقة، وهو دائماً بالفعل. قال الفارابي: « وتصير المعقولات التي بالقوة معقولات بالفعل إذا حصلت معقولة بالفعل، وهي تحتاج الى شيء آخر ينقلها من القوة إلى ان يصيرها بالفعل، والفاعل الذي ينقلها من القوة الى الفعل هو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة (٣) » ومعنى ذلك ان النفس الانسانية ليست في جوهرها عقلاً بالفعل، وأن الذي يصيرها عقلاً بالفعل، ويجعل سائر الأشياء معقولة لها بالفعل، إنما هو العقل الفعال، وهو، كما بيّنا سابقاً، آخر العقول المفارقة. ونسبة العقل الفعال إلى العقل الذي بالقوة، كنسبة ضياء الشمس إلى البصر، لأن العين مبصرة بالقوة، وهي في الظلام، فاذا حصل ضياء الشمس وأثر في البصر، صارت العين مبصرة بالفعل. ومعنى ذلك ايضاً ان المعقولات لا تحصل للنفس بالفعل، الا بتأثير العقل الفعال، فهو الذي يمكن النفس الانسانية من تجريد الصور من موادها، ومن ادراك المعقولات بالفعل. ولما كانت المعقوت الموجودة في العقل الفعال اشرف من الصور الجسمانية الملابسة

---

١ — مقالة في العقل، ص: ٢١ . ٢ — المصدر نفسه، ص: ٢٢ .
٣ — المدينة الفاضلة، ص: ٨٣ .

للمادة ، كان اشراق هذه المعقولات على العقل الانساني اهم من حصول الصور فيه بطريق التجريد . أضف الى ذلك ، ان كل عقل من العقول المفارقة يتأثر بالعقل الذي فوقه ، ويؤثر في العقل الذي يليه ، ويسري هذا التأثير من العقل الالهي الى العقل الأول ، ومن العقل الأول الى العقل الثاني . حتى ينتهي الى العقل الفعال . وما سمي هذا العقل فعالاً ، الا لأنه واهب الصور ، يؤثر في العقل الانساني ويرفعه الى درجة العقل المستفاد . ومعنى ذلك كله ان في الانسان استعداداً لقبول المعقولات ، ويسمى هذا الاستعداد عقلاً بالقوة ، أو عقلاً هيولانياً ، ولا ينتقل هذا العقل الهيولاني من القوة الى الفعل ، الا بتأثير العقل الفعال الذي يعقل ذاته ، ويعقل الأشياء التي ليست بذواتها معقولات .

ولسنا في حاجة الى القول ان نظرية العقل الفعال الذي يجمع في ذاته جميع المعقولات ويهبها للعقل الانساني نظرية متوسطة بين نظرية آرسطو التي تجرد المعقولات من المحسوسات ، ونظرية المثل الافلاطونية التي تقرر أن المعقولات قائمة بذاتها . لأن العقل الانساني في نظر الفارابي لا يحصل على المعقولات بتجريدها من عالم الحس بنفسه دون معونة خارجية، بل يحصل عليها بما يفيضه عليه واهب الصور من الضياء. ومعنى ذلك أن المعقولات عند الفارابي ليست قائمة بذاتها ، كالمثل الافلاطونية . وإنما هي موجودة في العقل الفعال . وفي العقول التي فوقه . والدليل على ذلك قول الفارابي : « ولو لم تكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجود الحي المريد ، فما الذي كان يوجده ، وعلى أي مثال ينحو بما يفعله ويبدعه ، فواجب اذن أن يكون عنده صور ما يريد ايجاده ، أما علمت أن من نفى وجود المثل في العقل الالهي لزمه أن يقول بأن ما يوجده انما يوجده جزافاً وعلى غير قصد،ولا ينحو نحو غرض مقصود بارادته ، وهذا من اشنع الشناعات . فعلى هذا المعنى ينبغي ان نعرف ونتصور اقاويل اولئك الحكماء فيما اثبتوه من الصور الالهية . لا على انها اشباح قائمة في اماكن أخر خارجة عن هذا العالم » (١) . بل على انها موجودة في العقل الالهي والعقول المفارقة التي تليه، وفي العقل الفعال الذي هو آخرها .

---

١ ــ كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين . ص : ١٠٦ - ١٠٧ من طبعة بيروت للدكتور البير نصري نادر

د ـ المعرفة الحسيّة والمعرفة العقلية :

المعرفة الحسية عند الفارابي هي المعرفة المستمدة من الحواس ، قال : « وحصول المعارف للانسان يكون من جهة الحواس، وادراكه للكليات. من جهة احساسه بالجزئيات . ونفسه عالمة بالقوة . والحواس هي الطرق التي تستفيد منها النفس الانسانية المعارف[1]». ولكن الإدراك الحسي لا يطلعنا على طبائع الأشياء . بل يطلعنا على خواصها ولوازمها واعراضها وجزئياتها ، فاذا شئنا ان نطلع على طبائع الأشياء ، وجب علينا ان نذهب الى ما وراء الادراك الحسي . قال الفارابي : « الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر . ونحن لا نعرف من الأشياء . الا الخواص واللوازم والاعراض ، ولا نعرف الفصول المقومة لكل منها . الدالة على حقيقته ، بل انها اشياء لها خواص واعراض . فانا لا نعرف حقيقة الأول ولا العقل ، ولا النفس ، ولا الفلك ، ولا النار ، والهواء والارض ، ولا نعرف حقائق الاعراض، ومثال ذلك انا لا نعرف حقيقة الجوهر. بل انما نعرف شيئاً له هذه الخاصة ، وهو انه الموجود لا في موضوع ، وهذا ليس حقيقته. ولا نعرف حقيقة الجسم ، بل نعرف شيئاً له هذه الخواص وهي الطول والعرض والعمق ، ولا نعرف حقيقة الحيوان ، بل انما نعرف شيئاً له ادراك وفعل[2] » . ومعنى ذلك ان معرفتنا المباشرة بالأشياء مقصورة على الظواهر ، وهي متولدة من الاختبار الحسي ، اما معرفة الكليات والطبائع فلا تحصل لنا إلا بالعقل . قال الفارابي : « الأشياء المحسوسة غير الأشياء المعلومة ، والمحسوسات امثلة للمعلومات . ومن المعلوم ان المثال غير الممثل ، فان الخط البسيط المعقول الذي يتوهم طرفاً للجسم غير موجود مفرداً من خارج ، لكن ذلك شيء يعقله العقل ، وقد يظن ان العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط ، وليس الأمر كذلك . ان بينها وسائط ، وهو ان الحس يباشر المحسوسات فتحصل صورها فيه ، ويؤديها الى الحس المشترك ، حتى تحصل فيه، فيؤدي الحس المشترك تلك الصور الى التخيل،

---

١ ـ التعليقات، ص: ٣، ٤ . ٢ ـ التعليقات،ص: ٤ .

والتخيل الى قوة التمييز ليعمل التمييز فيها تهذيباً وتنقيحاً ويؤديها منقحة الىالعقل[1]»

فمبدأ معرفة الأشياء هو الحس ، الا ان المعقول من الشيء وجود مجرد ، وهذا الوجود لا يدرك بالحس ، بل يدرك بالعقل . ولما كان العقل ألطف الأشياء ، كانت الصور المرتسمة فيه ألطف الصور ، إلا أن هذه الصور التي تعقلها النفس مشوبة بشيء من التخيل[2] . والمتخيلة تفصل رسوم المحسوسات بعضها عن بعض ، وتركب بعضها إلى بعض تركيبات مختلفة ، يتفق في بعضها ان تكون موافقة للمحسوس وفي بعضها ان تكون مخالفة له[3] .

ومما يدل على ان المعرفة لا تحصل للنفس بطريق الادراك الحسي وحده ، ان نفس الطفل عالمة بالقوة ومستعدة لأن تحصل لها المبادىء الأولى من غير استعانة عليها بالحواس ، بل تحصل لها من غير قصد ، ومن حيث لا تشعر . من هذه المبادىء معرفة النفس بالفطرة ان كل ثلاثة فهو عدد فرد ، وكل ما هو جزء الشيء فهو أصغر من ذلك الشيء ، وكل مقدار مساو لمقدار آخر فذانك المقداران متساويان . فهذه المبادىء وأشباهها هي التي تجعل المعرفة ممكنة ، ولولا هذه المبادىء التي فطرت عليها النفس ، لما استطاعت ان تنقل الصور من حالة الى حالة ، حتى تصبح مجردة تجريداً تاماً يعقلها العقل الذي بالقوة ، ويصبح بها عقلاً بالفعل . ولكن العقل بالقوة . كما بينا آنفاً لا يستطيع ان يصبح عقلاً بالفعل الا بتأثير عقل مفارق ، أطلقنا عليه اسم العقل الفعال أو واهب الصور .

قال الفارابي : «وليس في جواهرها (أي المعقولات) كفاية في ان تصير من تلقاء نفسها معقولات بالفعل ، ولا أيضاً في القوة الناطقة ، ولا فيما اعطى الطبع كفاية في ان تصير من تلقاء نفسها عقلاً بالفعل ، بل تحتاج الى أن تصير عقلاً بالفعل الى شيء آخر ينقلها من القوة الى الفعل[4] »

---

١ ــ رسالة في جواب مسائل سئل عنها ، ص : ٢٧ .

٢ ــ التعليقات ، ص: ١٦ .   ٣ ــ المدينة الفاضلة ، ص: ٧١ ــ ٧٢ .

٤ ــ المدينة الفاضلة ، ص: ٨٢ .

وقد قلنا إن الشيء الذي ينقلها من القوة الى الفعل هو العقل الفعال، ومنزلته من العقل الهيولاني بمنزلة الشمس من البصر . « واذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر حصلت المحسوسات حينئذ عن التي هي محفوظة في القوة المتخيّلة معقولات في القوة الناطقة . وتلك هي المعقولات الأولى التي هي مشتركة لجميع الناس (١) »

وقصارى القول ان المعرفة حسية وعقلية . فالمعرفة الحسية تقوم على ادراك الجزئيات المتغيرة ، اما المعرفة العقلية فتقوم على ادراك الكليات الثابتة . والنفس إنما تدرك الأشياء المحسوسة والمتخيلة بواسطة آلاتها ، اما الكليات المعقولة فانها تدركها بذاتها(٢). وإذا كانت النفس تصل الى ادراك هذه الكليات بذاتها،فمرد ذلك الى انها قادرة على الانتقال من رتبة العقل الهيولاني ، الى رتبة العقل بالفعل ، ومن رتبة العقل بالفعل إلى رتبة العقل المستفاد . ومتى وصلت الى هذه الرتبة الاخيرة لم يبق بينها وبين العقل الفعال واسطة (٣) . وحينئذ يفيض عليها من العقل الفعال قوة تمكنها من ادراك المعقولات ادراكاً مباشراً . وبين مراتب المعقولات ومراتب الموجودات تقابل تام ، ذلك لأن الأدنى من الموجودات ينزع به الشوق الى ما فوقه ، والأعلى منها يرفع الادنى اليه ، وكذلك العقل الانساني،فهو ينزع الى العقل الفعال كما ان العقل الفعال يهب الصور لجميع الموجودات الجسمانية ، ويفيضها على العقل المستفاد ، فلا غرو اذا جاءت المعرفة العقلية مطابقة لموضوعها الخارجي ، لأن العقل الفعال يجمع في ذاته كل الصور فيرسلها الى عالم الحس ليكسو بها المادة كما يرسلها الى العقل الانساني ليولد فيه المعرفة ، وبين الصور التي في العقل الانساني والصور التي في عالم الحس مطابقة تامة تجعل المعرفة يقينية ، ومرد هذه المطابقة الى صدور جميع الصور الحسية والعقلية عن العقل الفعال ، وغاية العقل الانساني ان يتصل بهذا العقل المفارق ويتشبه به . ومعنى ذلك ان المعرفة اليقينية لا تحصل إلا بفيض من العقل الفعال الذي هو واهب المعرفة وواهب الصور ، فهي إذن ، معرفة اشراقية .

١– المدينة الفاضلة، ص: ٨٤ . ٢– التعليقات، ص: ١٢ . ٣– السياسات المدنية، ص: ٤٩ .

د ـ مسألة خلود النفس :

لقد بينا سابقاً ان للفارابي في خلود النفس رأياً مضطرباً ، فهو يقول ، تارة : « ان القوى التي تدرك المعقولات جوهر بسيط ... وهو مفارق للمادة بعد موت البدن ، وليس فيه قوة الفساد . وهو جوهر احدي وهو الانسان على الحقيقة[1] ويقول تارة ان نفوس اهل المدن المضادة للمدينة الفاضلة تؤول بعد الموت ، إما إلى الشقاء الدائم ، وإما الى العدم[2]، وإنه لا بقاء الا للنفوس الفاضلة الكاملة . فاذا كانت قوى النفس لا تفعل الا بالات جسمانية كان لا بد من ان يبطل فعلها ببطلان آلاتها ، وما يقال على القوة الحاسة والقوة المتخيلة ، يقال كذلك ، على العقل المنفعل الذي لا يستطيع ان يتجرد عن المادة ولراحقها تجرداً تاماً . أما العقل المستفاد الذي تشرق عليه المعقولات من العقل الفعال ، فهو لا يتعلق بالمادة،ولا يبطل ببطلانها ، وهو عندما يفارق المادة ترتفع عنه اعراض الاجسام . ومعنى ذلك ان النفس الانسانية لا تستطيع البقاء بعد الموت ، الا اذا أصبحت عقلاً محضاً قائماً بذاته ، وهي لا تنتقل من هذا البدن الى غيره . لأن كل نفس ، فهي مختصة بمزاج البدن الذي كانت فيه ، وما يخص هذه النفس من مزاجات الابدان غير ما يخص تلك النفس . ومهما يكن من أمر ، فان رأي الفارابي في خلود النفس لا يخلو من التردد والاضطراب، لأنه يقول به تارة، وينكره أخرى. ولو لم يتدارك ابن سينا الأمر بعده لبقي هناك مجال واسع لتحامل علماء الدين على الفلسفة . وسنرى في الفصل الخامس ان ابن سينا ، على الرغم من قوله بخلود النفس ، لم يسلم من هجوم الغزالي وحملته [3] .

٤ ـ السياسة : المدينة الفاضلة ومضاداتها

للفارابي عدة كتب في الاخلاق والسياسة ، نذكر منها على سبيل المثال : كتاب تحصيل السعادة ، ورسالة في التنبيه على سبيل السعادة ، وجوامع كتاب النواميس

---

١ ـ عيون المسائل، ص: ١٧ . ٢ ـ المدينة الفاضلة، ص: ١٢١ ـ ١٢٢ .

٣ ـ ابراهيم مدكور ، في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه، ص: ١٧٨ .

لافلاطون ، وكتب السياسات المدنية ، وكتاب آراء اهل المدينة الفاضلة ، ورسالة في السياسة .

ولعل كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة الذي ألفه في شيخوخته بعد بلوغه السبعين من سنه أدل هذه الكتب على آرائه الفلسفية والسياسبة ، فان هذا الكتاب لا يقتصر على البحث في الاجتماع الانساني ووصف شرائطه وانواعه ، بل يبحث في كثير من المسائل الالهية . وسبب ذلك ان رأي الفارابي في السياسة تابع لرأيه في العقول السماوية ، وصدور الموجودات عن السبب الأول ، وعلاقة الأكوان بعضها ببعض . فكتاب المدينة الفاضلة مجموع فلسفي مختصر، يجد القارىء فيه كل ما يحتاج الى معرفته من نظريات الفيض،والارادة،والاختيار،والسعادة،والوحي،والنبوة . ولم يكن الفارابي رجلاً عملياً خبر الحياة خبرة مباشرة ، بل كان رجلاً نظرياً ذا تفكير عميق،وتأمل مجرد ، فلا غرو اذا جاءت مدينته الفاضلة اشبه شيء بمدينة سماوية يحكمها رئيس حكيم يتشبه بالعقل الالهي في فعله وتدبيره .

آ – ضرورة الاجتماع الانساني وروابطه :

في كتاب المدينة الفاضلة فصل عنوانه « القول في احتياج الانسان الى الاجتماع والتعاون » جاء فيه : « وكل واحد من الناس مفطور على انه محتاج في قوامه ، وفي أن يبلغ افضل كمالاته، الى أشياء كثيرة لا يمكنه ان يقوم بها كلها وحده، بل يحتاج الى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه . وكل واحد من كل واحد بهذه الحال. فلذلك لا يمكن ان يكون الانسان ينال الكمال، الذي لأجله جعلت له الفطرة الطبيعية، الا باجتماع جماعة كثيرة متعاونين، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج اليه في قوامه ، فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج اليه في قوامه ، وفي ان يبلغ الكمال ، ولهذا كثرت اشخاص الانسان ، فحصلوا في المعمورة من الارض، فحدثت منها الاجتماعات الانسانية [1]» .

---

١ ـــ المدينة الفاضلة ، الفصل : ٢٦ ، ص: ٩٦ .

فالاجتماع الانساني ضروري لأنه لا بقاء للانسان الا به ، وقد قال آرسطو منذ القدم: ان الانسان حيوان اجتماعي او سياسي ، وقال افلاطون بلسان سقراط : « أرى ان الدولة تنشأ عن عجز الفرد عن سدّ حاجته بنفسه ، وافتقاره الى معونة الآخرين . ولما كان كل انسان محتاجاً الى معونة اخيه ، وكان لكل منا حاجات كثيرة ، لزم أن يتألب عدد كبير منا من صحب ومساعدين في مستقر واحد، فنطلق على ذلك المجتمع اسم مدينة أو دولة ، فيتبادل اولئك الاشخاص سائر الحاجات (١) » .

وكما أخذ الفارابي فكرة التعاون الاجتماعي عن افلاطون وآرسطو ، فكذلك انتقلت هذه الفكرة الى ابن خلدون ، فقال في مقدمته : « ان الاجتماع الانساني ضروري . ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم ان الانسان مدني بالطبع ، اي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم ، وهو معنى العمران ، لأن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجاته من الغذاء ، غير موفية له بمادة حياته منه(٢) » . ومعنى ذلك ان الاجتماع الانساني نشأ عن حاجة الافراد الى التعاون ، وليس هذا الاجتماع غاية بذاته ، وانما هو وسيلة لغاية اعلى ، وهي بلوغ الكمال وتحصيل السعادة .

على ان هنالك أقواماً يزعمون ان الاجتماع الانساني ينشأ عن القهر ، فإن القاهر يحتاج الى مؤازرين ، فيسخرهم لارادته ، ويقهر بهم اقواماً آخرين يستعبدهم لمنافعه وأهوائه .

وهنالك ايضاً اقوام رأوا أن الاشتراك في الولادة من والد واحد هو سبب الارتباط ، وأن الاجتماع والائتلاف لا يكونان الا به .

وهنالك ايضاً من ظنّ ان الارتباط انما يكون بالتصاهر ، او بالاشتراك في رئيس واحد ، أو بالايمان والتحالف والتعاهد على ما يعطيه كل انسان من نفسه .

---

١ — افلاطون ، كتاب الجمهورية ، ترجمة حنا خبّاز ، ص: ٣٩٩ .
٢ — مقدمة ابن خلدون ، ص: ٦٩ من طبعة بيروت ١٩٦٧ .

وهنالك اخيراً من اعتقد ان الارتباط انما ينشأ عن التشابه بالخلق والشيم الطبيعية ، والاشتراك في اللسان واللغة ، والاشتراك في المنزل ، ثم الاشتراك في المساكن والمدن ، ثم الاشتراك في الصقع .

ولكن جميع هذه الأنواع من الارتباط لا تصدق الا على المدن الضالة ، اما الارتباط الصحيح فهو الارتباط الناشىء عن الحاجة الى التعاون بالعدل، وأعلى الروابط كلها رابطة العدالة .

ب — أنواع المجتمعات

للمجتمعات بحسب روابطها قسمان أساسيان : المجتمعات الكاملة ، والمجتمعات غير الكاملة .

أما الكاملة، فهي ثلاثة أنواع : عظمى ، ووسطى ، وصغرى . **فالعظمى** هي اجتماع الامم كلها في المعمورة، وهي أكمل المجتمعات . **والوسطى** هي اجتماع أمة في جزء من المعمورة ، **والصغرى** هي اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة .

وأما **المجتمعات غير الكاملة** فهي الاجتماع في القرية ، أو المحلة ، أو السكة ، أو المنزل . فالاجتماع المنزلي جزء من الاجتماع في السكة ، كما ان الاجتماع في السكة جزء من الاجتماع في المحلة . ولكن الخير الافضل والكمال الاقصى إنما ينال بالمعمورة ، ثم بالأمة ، ثم بالمدينة لا بالاجتماع الذي هو أنقص من المدينة .

واذا كانت السعادة في نظر الفارابي ممكنة على وجه الأرض، عند تعاون الأفراد على نيلها باعمالهم الفاضلة . فإن أكمل اجتماع انساني يحقق السعادة هو الاجتماع الذي يشمل جميع أمم الأرض ، وأحسن دولة ينال بها الكمال هي الدولة الكبرى .

ج — المدينة الفاضلة

قال الفارابي : « فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة ، والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل ، والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة

هي الأمة الفاضلة ، وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون كذلك إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة »[1] .

فالشرط الاول في المدينة الفاضلة ، والامة الفاضلة ، والمعمورة الفاضلة ، هو التعاون على بلوغ السعادة الحقيقية .

وقد شبه الفارابي مدينته الفاضلة ببدن تام صحيح، تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وحفظها . فهو اذن قد نحا نحو افلاطون في قوله أن المدينة الفاضلة شبيهة بالبدن الصحيح التام ، وقوله أن النواميس الجسدية والروحية متماثلة ، فكما تحفظ قواعد الصحة قوة البدن، كذلك تورث ممارسة الاعمال الفاضلة سجية العدالة في النفس . وهو يشبه الكسالى في الدولة بالبلغم الذي يحدث تشويشاً في الجسد ، ويشبه المسرفين بالصفراء . قال الفارابي : « وكما أن البدن اعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب . . . كذلك المدينة اجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات ، وفيها انسان هو رئيس ، وآخرون تقرب مراتبهم من الرئيس »[2] ، وكما أن في البدن أعضاء يخدم بعضها بعضاً، فكذلك في المدينة أفراد يخدم بعضهم بعضاً . بحيث تكون « المدينة حينئذ مرتبطة أجزاؤها بعضها ببعض » مؤتلفة بعضها مع بعض ، ومرتبة بتقديم بعض وتأخير بعض ، كترتيب الموجودات الطبيعية وائتلافها[3]. والفرق بين المدينة والبدن أن اعضاء البدن طبيعية، والهيئات التي لها قوى طبيعية»، على حين أن أجزاء المدينة «وان كانوا طبيعيين، فإن الهيئات والملكات التي يعقلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إرادية »[4] ، وهذا فرق أساسي بين نظام البدن ونظام المدينة، لأن أجزاء المدينة أفراد يشعرون ويفكرون، ويفعلون أفعالاً إرادية، على حين أن أجزاء البدن لا تفكر ولا تريد ولا تفعل إلاّ بقوى طبيعية .

ثم ان الفارابي يقايس بين العضو الرئيس في المدينة، والعضو الرئيس في البدن فيقول : « وكما ان العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه ، وأتمها في

---

١ — المدينة الفاضلة ، ص: ٩٧ .
٢ — المدينة الفاضلة ، ص: ٩٧ — ٩٨ .
٣ — السياسات المدنية ، ص: ٥٤ .
٤ — المدينة الفاضلة ، ص: ٩٨ .

نفسه ، وفيما يخصه ، وله من كل ما يشاركه فيه عضو آخر أفضله ، ودونه أيضاً أعضاء أخرى رئيسة لما دونها ، ورياستها دون رياسة الأول ، وهي تحت رياسة الأول ترْأس وتُرأس ؛ كذلك رئيس المدينة هو أكمل اجزاء المدينة فيما يخصه ، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله ، ودونه قوم مرؤوسون منه ، ويرئسون آخزين » (١) ويقول : « وكما أن الأعضاء،التي تقرب من العضو الرئيس،تقوم من الافعال الطبيعية ، التي هي على حسب غرض الرئيس الأول بالطبع ، بما هو أشرف ، وما هو دونها من الأعضاء يقوم من الافعال بما هو دون ذلك في الشرف ، إلى أن ينتهي إلى الأعضاء التي تقوم من الأفعال بأخسّها ، كذلك الأجزاء التي تقرب في الرياسة من رئيس المدينة تقوم من الافعال الارادية بما هو اشرف ، ومن دونهم بما هو دون ذلك الشرف ، إلى أن ينتهي إلى الأجزاء التي تقوم من الافعال بأخسّها »(٢). يتبين لكم مما تقدم أن التشابه بين البدن والمدينة ليس مطلقاً لانهما يتشابهان في أشياء ويختلفان في أخرى . ولكن المهم في ذلك كله حرص الفارابي على ابراز الوحدة والترتيب في كل شيء .

مثال ذلك أن للنفس الانسانية على اختلاف قواها وحدة تظهر في اتصال قواها بعضها ببعض ، وترتيباً يظهر في رئاسة بعضها على بعض ، بحيث تكون الناطقة أعلاها والغاذية أدناها .

ومثال ذلك أيضاً ان لاعضاء البدن مراتب أعلاها مرتبة القلب ، وهو العضو الرئيس الذي تخدمه جميع الأعضاء ، وادناها مرتبة الأعضاء التي تخدم ولا تخدم .

ومثال ذلك أخيراً ان في المدينة الفاضلة مراتب « في الرياسة والخدمة تتفاضل بحسب فطر أهلها ، وبحسب الآداب التي تأدبوا بها ، والرئيس الاول هو الذي يرتب الطوائف ، وكل انسان من كل طائفة في المرتبة التي هي استئهاله ، وذلك اما مرتبة خدمة ، واما مرتبة رياسة ، فتكون هناك مراتب تقرب من مرتبته ، ومراتب تبعد

---

١ — المدينة الفاضلة ، ص : ٩٩ .
٢ — المدينة الفاضلة ، ص : ٩٩ — ١٠٠ .

عنها قليلاً ، ومراتب تبعد عنها كثيراً ، ويكون ذلك مراتب رياسات تنحط عن الرتبة العليا قليلاً قليلاً ، إلى أن تصير إلى مراتب الخدمة التي ليس فيها رياسة ، ولا دونها مرتبة أخرى » (١) ، وكلما تقربت الاعضاء من العضو الرئيس كانت أعمالها أشرف ، وكلما بعدت عنه كانت أعمالها أخس .

وما يقال على ترتيب قوى النفس ، وترتيب أعضاء البدن، وترتيب أجزاء المدينة يقال كذلك على ترتيب الموجودات كلها . قال الفارابي : « وتلك أيضاً حال الموجودات، فان السبب الاول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها ، فان البريئة من المادة تقرب من الاول ، ودونها الاجسام السماوية ، ودون السماوية الاجسام الهيولانية ، وكل هذه تحتذي حذو السبب الأول وتؤمه وتقتفيه ، ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوته » (٢). فالأخس يقتفي غرض ما فوقه قليلاً ، وذلك يقتفي غرض ما فوقه إلى أن ينتهي إلى السبب الأول . ومعنى ذلك كله ان المدينة الفاضلة هي المدينة التي ترتبت اعضاؤها على صورة شبيهة بترتيب الموجودات واتصالها بعضها ببعض ، فاكل مدينة مدينة الله ، وما على المدينة الفاضلة ، إذا أرادت تحقيق السعادة ، إلا أن تحتذي في أجزائها ترتيب الموجودات وتنظم شؤونها وفقاً لنظام العالم ، وتؤمّ السبب الأول في أفعالها . فكأن السياسة في نظر الفارابي قسم من علم ما بعد الطبيعة ، وكأن النظام الاجتماعي المثالي شبيه بنظام العالم الذي صدر عن المبدأ الاول .

— **رئيس المدينة الفاضلة وخصاله**

رئيس المدينة الفاضلة هو الشخص الذي لا يرأسه انسان آخر ، وهو الامام ، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، والامة الفاضلة ، والمعمورة الفاضلة . وليس في وسع كل انسان أن يكون رئيساً،« لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معداً لها، والثاني بالهيئة والملكة الارادية (٣) »،ومن شرط هذا

---

١ — السياسات المدنية ، ص: ٥٣ .
٢ — المدينة الفاضلة ، ص ١٠٠ — ١٠١ . راجع ايضاً ص : ١٥٣ من كتابنا هذا .
٣ — المدينة الفاضلة ، ص: ١٠١ .

الرئيس آن تستكمل نفسه بالمعقولات حتى يصير عقلاً ومعقولاً بالفعل ، وأن تكون قوته المتخيلة قد استكملت بالطبع غاية الكمال . وقد بينا سابقاً أن أعلى درجات العقل الانساني رتبة العقل المستفاد ، وهي التي يصبح الانسان فيها قادراً على الاتصال المباشر بالعقل الفعال . فالانسان الذي حلّ به العقل الفعال هو الذي يصلح للرئاسة ، ومتى أشرق العقل الفعال على قوته الناطقة وقوته المتخيلة كان هذا الانسان رئيساً يوحى اليه ، فانه بما يفيضه العقل الفعال على عقله المستفاد يكون حكيماً وفيلسوفاً ، وبما يفيضه العقل الفعال على قوته المتخيلة يكون نبياً منذرا . قال الفارابي : « وهذا الانسان هو في أكمل مراتب الانسانية وفي أعلى درجات السعادة ، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال » (١) ، وهذا كله يدل على أن رئيس المدينة الفاضلة الذي تصوره الفارابي مختلف عن الحاكم الفيلسوف الذي تصوره افلاطون ، لأنه ليس فيلسوفاً فقط ، وإنما هو نبي يوحى إليه .

لرئيس المدينة الفاضلة في نظر الفارابي اثنتا عشرة خصلة ، وهي :

١ ـ أن يكون تام الاعضاء .

٢ ـ أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له .

٣ ـ أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ، ولما يراه ويسمعه ويدركه .

٤ ـ أن يكون جيد الفطنة ذكياً ، إذا رأى الشيء بأدنى دليل ، فطن له على الجهة التي دل عليها .

٥ ـ أن يكون حسن العبارة ، يؤاتيه لسانه على ابانة كل ما يضمره ، ابانة تامة .

٦ ـ أن يكون محباً للتعليم والاستفادة ، منقاداً له ، سهل القبول لا يؤلمه تعب العلم ، ولا يؤذيه الكد الذي يناله منه .

٧ ـ أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح ، متجنباً بالطبع للعب ، مبغضاً للذات التي تكون عن هذه .

---

١ ـ المدينة الفاضلة ، ص: ١٠٤ .

٨ ــ أن يكون محباً للصدق وأهله، مبغضاً للكذب وأهله .

٩ ــ أن يكون كبير النفس محباً للكرامة .

١٠ ــ أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده .

١١ ــ أن يكون بالطبع محباً للعدل وأهله ، مبغضاً للجور والظلم وأهلهما ، وأن يكون عدلاً غير صعب القياد ، لا جموحاً ، ولا لجوجاً إذا دعي إلى العدل ، بل صعب القياد إذا دعي إلى الجور .

١٢ ــ أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل ، جسوراً عليه ، مقداماً ، غير خائف ولا ضعيف النفس .

وليس من السهل أن تجتمع هذه الخصال كلها في رجل واحد، لأنه « لا يوجد من فطر على هذه الفطرة الا الواحد بعد الواحد والأقل من الناس » (١) فإن وجد مثل هذا الرجل في المدينة كان هو الرئيس ، وان اتفق أن لا يوجد مثله في وقت من الاوقات،أخذت الشرائع والسنة التي وضعها هذا الرئيس فأثبتت . ويكون الرئيس الثاني الذي يخلف الاول من اجتمعت فيه تلك الشرائط من مولده وصباه ، حتى إذا كبر وجب استيفاؤه ست شرائط ، وهي : (١) أن يكون حكيماً (٢) أن يكون عالماً حافظاً للشرائع (٣) أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة (٤) أن يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث (٥) أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين (٦) أن يكون له جودة ثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب (٢) .

فاذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ، ولكن وجد اثنان : أحدهما حكيم ، والثاني فيه الشرائط الباقية ، كانا هما رئيسين .

---

١ ــ المدينة الفاضلة ، ص: ١٠٦ .

٢ ــ المدينة الفاضلة ، ص: ١٠٧ .

وإذا تفرقت هذه الخصال في عدة أشخاص، فكان الاول حكيما، والثاني حافظاً للشرائع، والثالث جيد الروية والاستنباط الخ. كانوا هم الرؤساء شريطة أن يكوَنوا متلائمين ، أما إذا اتفق في وقت من الاوقات أن اجتمعت الصفات كلها في عدة أشخاص، ولم تكن الحكمة ممثلة في الرياسة «بقيت المدينة بلا ملك وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك ، وكانت المدينة تعرض للهلاك . فان لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك [1] » وإذا لم يتفق للأخيار مدينة يجتمعون فيها لسبب من الأسباب كان لكل جماعة منهم ملك ، « فاذا اتفق ان كان هؤلاء الملوك في وقت واحد جماعة، اما في مدينة واحدة، أو في أمة واحدة، أو في أمم كثيرة،فان جماعتهم جميعاً تكون كملك واحد،لاتفاق هممهم واغراضهم وارادتهم وسيرهم . وإذا توالوا في الاديان واحداً بعد آخر . فان نفوسهم تكون كنفس واحدة . ويكون الثاني على سيرة الأول . والغابر على سيرة الماضي . وكما أنه يجوز للواحد منهم، أن يغير شريعة قد شرعها في وقت، إذا رأى الاصح تغييرها في وقت آخر . كذلك الغابر الذي يخلف الماضي له أن يغير ما قد شرعه الماضي ، لأن الماضي نفسه لو كان مشاهدا للحال لغير [2] » .

يتبين لكم مما تقدم أن للمذهب الشيعي تأثيراً في سياسة الفارابي، فهو يسمي رئيس المدينة الفاضلة بالامام . ويشترط فيه أن يكون مرشداً ومعلماً . وهو يجعل نظام المدينة الفاضلة شبيها بنظام موجودات العالم . وحسبنا دليلاً على هذا التشابه أن رئيس المدينة الفاضلة يجب أن يكون حكيماً متعقلاً ، ونبياً منذراً ، وان بقاء المدينة وصلاحها رهن بوجود رئيس حكيم متصل بالعقل الفعال اتصال الامام بالنور الالهي ، وان في وسع هذا الرئيس الحكيم أن يغير الشرائع التي وضعها الرؤساء السابقون، إذا رأى أن تغييرها واجب .

هـ — المدن المضادة للمدينة الفاضلة

تعرف المدينة الفاضلة بآراء أهلها وأعمالهم . كما تعرف أيضاً بنسبتها إلى أضدادها كالمدينة الجاهلة، والمدينة الفاسقة . والمدينة المبدلة ، والمدينة الضالّة .

---

١ — المدينة الفاضلة ، ص: ١٠٨ . ٢ — السياسات المدنية ، ص: ٥٠ — ٥١ .

١ ـ **المدينة الجاهلة** ، وهي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم ، ان ارشدوا إليها لم يقيموها، وانذكرت لهم لم يعتقدوها ، لا يعرفون من الخيرات إلا سلامة الابدان ، واليسار ، والتمتع باللذات، ونيل المجد والعظمة . وإذا أضاع أحد افرادها شيئاً من ماله ، أو أصيب بآفة في بدنه، أو فاتته لذة ساعة، حسب ذلك شقاء ، وعده فساداً . وللمدينة الجاهلة ستة أقسام ، وهي :

- المدينة **الضرورية** ، وهي التي يقتصر أهلها على ضروريات الحياة مما به قوام البدن من المأكول والمشروب والملبوس وما إلى ذلك .
- (المدينة البدالة [١] أو مدينة **النذالة**،وهي التي يتعاون أهلها على بلوغ اليسار والثروة ويجعلون ذلك غايتهم في الحياة .
- مدينة **الخسة والشقوة** وهي التي قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح ، وإيثار الهزل واللعب بكل وجه ، ومن كل نحو .
- مدينة **الكرامة** وهي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على أن يصيروا مكرمين ممدوحين ،مذكورين، مشهورين بين الأمم ، ممجّدين ، معظمين بالقول والفعل .

---

١ ـ اسم هذه المدينة في كتاب المدينة الفاضلة المدينة البدالة (وفي بعض النسخ مدينة البداله) وهو في اعتقادنا تصحيف لاسم مدينة النذالة الوارد في السياسات المدنية . والدليل على ذلك ان المدن الجاهلة ستة اقسام ، وهي في كتاب المدينة الفاضلة : المدينة الضرورية ، والمدينة البدالة ، ومدينة الخسة والشقوة ، ومدينة الكرامة، ومدينة التغلب ، والمدينة الجماعية ، أما في كتاب السياسات المدنية، فهي : المدينة الضرورية،ومدينة النذالة ، والمدينة الخسيسة ، ومدينة الكرامة ، ومدينة التغلب، والمدينة الجماعية أو (مدينة الحرية) . ولا فرق بين الكتابين في وصف هذه المدن ولا في اسمائها ، الا ان كتاب المدينـــة الفاضلة يسمي احدى هذه المدن بالمدينة البدالة ، وكتاب السياسات المدنية يسميها بمدينة النذالة ، والاسم الثاني في نظرنا قريب من الاسم الاول ، لان البدال في اللغة هو الذي يبدل صورة الشيء : او الرجل الذي ليس له مال الا بقدر ما يشتّري به شيئاً ، فاذا باعه اشتّرى بدلا منه ، فكتاب السياسات المدنية لم يضف على كتاب المدينة الفاضلة نوعاً جديداً من المدن الجاهلة ، الا ان احد الكتابين يسمي هذا النوع بمدينة النذالة . والآخر يسميه بالمدينة البدالة .

– مدينة التغلب،وهي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم، الممتنعين أن يقهرهم غيرهم ، وتكون سعادتهم في اللذة التي تنالهم من الغلبة .

– المدينة الجماعية،وهي التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً يعمل كل منهم ما يشاء ، لا يمنع هواه في شيء أصلا .

٢ – **المدينة الفاسقة** ، وهي التي يعلم أهلها ما يعلمه أهل المدينة الفاضلة من أمر السعادة، والله، والعقل الفعال، ويعتقدون ذلك كله ، ولكن أفعالهم تكون كأفعال اهل المدينة الجاهلة .

٣ – **المدينة المبدلة** . وهي المدينة التي كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها ، غير أنها غيرت خطتها فاستحالت آراؤها وأفعالها إلى غير تلك الآراء والأفعال .

٤ – **المدينة الضالة** . وهي المدينة التي تعتقد في الله ، وفي الثواني ، وفي العقل الفعال آراء فاسدة ، ويكون رئيسها الاول ضالاً يظن أنه يوحى إليه ، فيخادع الناس ويغرّهم بأقواله وأفعاله .

وإلى جانب هذه المدن المضادة للمدينة الفاضلة **نوابت** في المدينة الفاضلة منزلتهم فيها منزلة الشوك النابت بين الزرع .

وإلى جانب ذلك أيضاً البهيميون من الناس،وهم ليسوا مدنيين، «ولا تكون لهم اجتماعات مدنية أصلا ، بل يكون بعضهم على مثال ما عليه البهائم الانسية ، وبعضهم مثل البهائم الوحشية،فبعض هؤلاء أمثال السباع ، فلذلك يوجد فيهم من يأوي البراري متفرقين ، ويوجد فيهم من يأويها مجتمعين ، ويتسافدون تسافد الوحش . ومنهم من يأوي قرب المدن ، ومنهم من لا يأكل إلا اللحوم النيّة . ومنهم من يرعى النبات ، ومنهم من يفترس مثل ما تفترس السباع . . . فهؤلاء ينبغي أن يجروا مجرى البهائم،فمن كان منهم إنسياً، وانتفع به في شيء من المدن، ترك واستعبد واستعمل كما تستعمل البهيمة . ومن كان منهم لا ينتفع به أو كان

ضاراً عمل به ما يعمل بسائر الحيوانات الضارة . وكذلك ينبغي أن يعمل بمن اتفق أن يكون من أولاد أهل المدن بهيمياً (١) » .

ونحن نرى أن وصف الفارابي للمدن الجاهلة، والفاسقة، والمبدلة ، والضالة ، لا يقل خطورة عن وصفه للمدينة الفاضلة ، لأنه يتكلم على القهر ، والقوة، وتنازع البقاء، والتغالب ،وغير ذلك من الآراء التي لا نجدها إلا عند (دروين) و (نيتشه) وأضرابهما. فمن هذه الآراء أن الموجودات متضادة،وان كل واحد منها يلتمس التغلب على الآخر للحصول على ما يحفظ به وجوده . قال الفارابي : « فانا نرى كثيراً من الحيوان يثب على كثير من باقيها ، فيلتمس إفسادها وابطالها ، من غير أن ينتفع بشيء من ذلك نفعاً يظهر ، كأنه قد طبع على أن لا يكون موجود في العالم غيره أو أن وجود ما سواه ضار له (٢) » . وقال أيضا : « وقد جعلت هذه الموجودات أن تتغالب وتتهارج ، فالأقهر منها لما سواه يكون أتمّ وجوداً (٣) » . والغالب قد يهلك المغلوب ، أو يبقيه ليستخدمه ويستعبده ، وينتفع به . تلك هي طبيعة الموجودات ، فكم انسان،ذي فكر وروية وارادة،قلّد أفعال الاجسام الطبيعية والحيوانات في غرائزها . « فالعدل اذن التغالب ، والعدل هو أن يقهر ما اتفق منها (٤) »، واستعباد القاهر للمقهور عندهم عدل، وفعل المقهور ما هو أنفع للقاهر عدل . فهذا كله هو العدل الطبيعي وهو عندهم فضيلة (٥) . ومن قبيل ذلك أيضاً قول الفارابي :«ان سائر ما يسمى عدلاً مثل ما في البيع والشراء ، ومثل رد الودائع ، ومثل ان لا يغضب ولا يجور، فان مستعمله إنما يستعمله أولاً لاجل الخوف والضعف وعند الضرورة الواردة من خارج (٦) ». فاذا كان المتعاقدون ضعفاء يخاف بعضهم

---

١ — السياسات المدنية . ص : ٥٧ — ٥٨

٢ — المدينة الفاضلة ، ص : ١٢٦ — ١٢٧

٣ — المصدر نفسه ، ص : ١٢٧

٤ — المصدر نفسه ، ص : ١٣٢ .

٥ — المصدر نفسه ، ص : ١٣٢ .

٦ — المصدر نفسه ، ص : ١٣٣ .

بعضاً حافظوا على الشركة ، ولكن متى قوي أحدهم على الآخرين غيّر شرائط الاتفاق، ورام القهر، وقد يترك الناس التغالب ويتعاونون على الحياة، فاذا وقع التكافؤ وتمادى الزمان على ذلك، وجاء من لا يعرف أوله، «حسب أن العدل هو هذا الموجود الآن، ولا يدري أنه خوف وضعف[1]». وليس الفارابي أول من فنّد هذه الآراء، فقد سبقه إلى ذلك افلاطون في كتاب غورجياس وكتاب الجمهورية ، غير أن الفارابي لا يتبع افلاطون حذو النعل بالنعل، بل يهمل كثيراً من آرائه، كتحديد أشكال الحكومات، وطريقة إعداد الرؤساء ، وتربية أبناء الشعب. وشيوعية الأموال والنساء والاولاد، وتحديد النسل، ولعله لم يهمل بعض هذه الآراء الا لأنها مخالفة لاحكام الشريعة الاسلامية ، أو لعل افلاطون كان أكثر واقعية من الفارابي، لأنه فرض على الرئيس المتمكن من العلوم النظرية العودة إلى الحياة ليخالط الناس مدة خمس عشرة سنة قبل أن ينفرد بالحكم .

وجملة القول أن مدينة الفارابي مدينة الأخيار الصالحين . الذين يحكمهم فلاسفة حكماء . أو أنبياء منذرون ، يستمدون مبادئ علمهم وقواعد عملهم مما يفيضه العقل الفعال عليهم من الصور الروحانية ، وهي مدينة خيالية بعيدة عن الحياة والتجربة، وإذا قيل: ان في وصف الفارابي للمدن الضالة والجاهلة والفاسقة والمبدلة شيئاً من الواقعية، قلنا: أن هذا الوصف لا يشتمل إلاّ على أحكام كليّة مقتبسة في جملتها من كتب افلاطون، لأن أفلاطون نفسه يتكلم على ثورة الجهل على العلم . وتفوق الباطل على الحق . فالفارابي قد نسج اذن في هذه المسائل كلها على منوال اليونانيين . إلا أنه بالغ في التجريد حتى جاءت مدينته الفاضلة بعيدة عن الحياة بعد السماء عن الأرض .

ومع ذلك فان الفارابي قد تأثر بشروط الحياة الاجتماعية في عصره ، ولا سيما في قوله بجواز الاشتراك في الرياسة . فلعل هذا الرأي صدى لما كان موجوداً في زمان الفارابي من انقسام السلطة الحاكمة في الدولة الواحدة بين عدة رؤساء ، فكما

---

١ ـ المصدر نفسه ، ص ١٣٤ .

أنشأ الخلفاء العباسيون منصب أمير الامراء وأضعفوا بذلك سلطتهم، وعرضوا أمور الخلافة للفتن والدسائس ، كذلك انقسمت الدولة في ذلك العهد إلى عدة أقاليم، يحكم كلاً منها ملك، أو أمير مستقل، يستمد سلطته الروحية من الخليفة المقيم في بغداد. ونحن لا نستغرب ذلك، لأن الفارابي كان على مثاليته وتفاؤله وإيمانه بالخير وثقته بفطرة الانسان لا يجهل ما يحيط به من جهل وضلال وظلم وخسة وشقاوة. ونعتقد أنه لم يذكر لنا أحوال المدن الضالة إلا على سبيل النقد الاجتماعي ، ولم يصور لنا المدينة الفاضلة إلا ليجعلها مثلاً أعلى تؤمه المدن الواقعية ، وتحتذي حذوه في تنظيم أعمالها واصلاح أحوالها .

٥ — نظرية النبوة

الفارابي أول فيلسوف مسلم عالج قضية النبوة، وفسرها تفسيراً سيكولوجيا، وعدها وسيلة من وسائل الاتصال بين عالم الارض وعالم السماء . فالنبي في نظر الفارابي ضروري لحياة المدينة الفاضلة من الناحيتين السياسية والاخلاقية، «ومنزلته لا ترجع إلى سموه الشخصي فحسب بل لما له من أثر في المجتمع (١) » . وقد بينا سابقا أن من شرط رئيس المدينة الفاضلة أن يسمو إلى درجة العقل الفعّال الذي يستمد منه الوحي والالهام . وهذا شرط جديد لا نجده في جمهورية افلاطون، « ففي حين أن مؤلف الجمهورية يريد أن يرغم الفيلسوف على النزول من سماء التأملات إلى عالم الشؤون السياسية. يطلب الفارابي من رئيس مدينته أن يندمج في العالم الروحي، ويحيا بروحه أكثر من حياته بجسمه . ويشترط فيه أن يكون قادراً على الاتصال بالعقل الفعال (٢) ». لذلك قال (دي بور): «ان الفارابي يصف أميره بكل فضائل الانسانية وكل فضائل الفلسفة، فهو افلاطون في ثوب النبي محمد (٣)

---

١ — ابراهيم مدكور ، في الفلسفة الاسلامية، ص: ٧٠ .

٢ — ابرهيم مدكور ، في الفلسفة الاسلامية ، ص: ٧٢

٣ — دي بور . تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص: ١٥١ . من ترجمة عبد الهادي ابي ريدة

ولكن كيف يتم الاتصال بين النبي والعقل الفعال؟ يقول الفارابي: إن هذا الاتصال يتم بطريقين : أحدهما طريق العقل، والآخر طريق المتخيلة . فبالتأمل والنظر يستطيع الانسان أن يرتقي إلى درجة العقل المستفاد الذي يتقبل الانوار الالهية . وليس كل انسان قادرا على هذا الاتصال . « وإنما تسمو اليه الارواح القدسية التي تستطيع أن تخترق حجب الغيب وتدرك النور (١) » ، وبالقوة المتخيلة يستطيع الانسان أن يتصل بعالم أعلى من عالم الحس ، وقد يحدث هذا الاتصال في النوم أو في اليقظة. قال الفارابي : « ان القوة المتخيلة إذا كانت في انسان ما قوية كاملة جداً ، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاء يستغرقها بأسرها ، ولا يستخدمها للقوة الناطقة ، بل كان فيها، مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضا أفعالها التي تخصها ، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين، في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منها في وقت النوم . . . فلا يمتنع إذا بلغت قوة الانسان المتخيلة نهاية الكمال، أن يقبل في يقظته من العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة . أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة ، وسائر الموجودات الشريفة، ويراها، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الالهية . فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة وأكمل المراتب التي يبلغها الانسان بقوته المتخيلة (٢) » . « فميزة النبي الاولى في رأي الفارابي أن تكون له مخيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال أثناء اليقظة وفي حال النوم (٣) » .

ونحن نعلم أن الناس في ذلك متفاوتون . فمنهم أقوياء المخيلة إلا أنهم لا يستطيعون الاتصال بالعقل الفعال إلا في حـــال النوم ، ومنهم من يستطيعون الاتصال ويعجزون عن التعبير عما شاهدوه . ومنهم ضعفاء المخيلة لا يستطيعون الاتصال لا في حال النوم ولا في حال اليقظة . قال الفارابي : ودون الأنبياء « من يرى جميع هذه بعضها في يقظته ، وبعضها في نومه . ومن يتخيل في نفسه هذه الأشياء

١ – ابراهيم مدكور . في الفلسفة الاسلامية . ص: ٧٣ .

٢ – المدينة الفاضلة، ص: ٩٣ – ٩٤ .

٣ – ابراهيم مدكور . في الفلسفة الاسلامية . ص : ٧٦ .

كلها ولكن لا يراها ببصره ، ودون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط ، وهؤلاء تكون أقاويلهم التي يعبرون بها أقاويل محاكية ورموزاً والغازاً وابدالات وتشبيهات . ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً ، فمنهم من يقبل الجزئيات ويراها في اليقظة فقط ولا يقبل المعقولات ، ومنهم من يقبل المعقولات ويراها في اليقظة ولا يقبل الجزئيات ، ومنهم من يقبل بعضها ويراها دون بعض ، ومنهم من يرى شيئاً في يقظته ولا يقبل بعض هذه في نومه ، ومنهم من لا يقبل شيئاً في يقظته ، بل أنما يقبل ما يقبل في نومه فقط ، فيقبل في نومه الجزئيات ولا يقبل المعقولات ، ومنهم من يقبل شيئاً من هذه وشيئاً من هذه ، ومنهم من يقبل شيئاً من الجزئيات فقط (1) » .

تلك هي نظرية النبوة التي انتهى إليها الفارابي ، فالفيلسوف والنبي في نظره هما الشخصان الصالحان لرئاسة المدينة الفاضلة ، كلاهما يستطيع الاتصال بالعقل الفعال ، إلاّ أن الأول يتصل به بطريق التأمل والنظر ، والثاني يتصل به بقوته المتخيلة.وفي هذا الجمع بين الحكيم والنبي في اتصالهما بالعقل الفعال توفيق بين العقل والوحي، وبين الدين والفلسفة . المصدر واحد (وهو العقل الفعال) ، والحقيقة التي تفيض عنه واحدة . وليس هناك فرق بين الفيلسوف والنبي إلا في طريقة الاتصال ، وفي طريقة التعبير عن الحقيقة . فالفيلسوف يتصل بالعقل الفعال بطريق التأمل والنظر ويعبر عما يراه بلغة العقل ، والنبي يتصل بالعقل الفعال بطريق القوة المتخيلة ويعبر عما يشاهده بلغة الرمز والمجاز .

٥ ــ خاتمة .

ان مذهب الفارابي مذهب عقلي متسق تمام الاتساق ، والدليل على ذلك أنه يقرر أن الوجود الحقيقي هو الوجود العقلي ، وان الله عقل محض لا تخالطه مادة ولا كثرة ، وان النفس الانسانية لا تبلغ الكمال والسعادة إلا اذا بلغت درجة العقل المستفاد

---

١ ــ المدينة الفاضلة ، ص : ٩٤ ــ ٩٥ .

الذي تشرق عليه الانوار الالهية . قال (دي بور) « كان الفارابي يعيش في عالم العقل ، ابتغاء الخلود ، وكان ملكاً في عالم العقل » [1] . وقال الدكتور ابراهيم مدكور : « يرى الفارابي أن الروح في كل مكان ، فإلهه روح الارواح ، وعقوله المفارقة كائنات روحية محضة ، ورئيس مدينته أو نبيه هو انسان تسيطر فيه الروح على الجسد ، والروح هي التي تسير العالم السماوي ، وتنظم عالم ما تحت القمر . وهذه الروحانية هي من ناحية أخرى تنظيم للعقل وحنين إلى الفكر ، فالموجود الاول عند الفارابي معقول المعقولات ،وفكرة الفكر ، وليست الموجودات الاخرى سوى امتداد لهذا المعقول ،ومظهر من مظاهر هذا الفكر . ونحن لا نرتقي إلى العالم الروحاني ،ولا ننال السعادة القصوى الا بالفكر والعلم والتأمل [2] » . وهكذا كان الفارابي متفانياً في عالم العقل ، وكان في زهده ، وتقواه ، وتصوفه موضع اعجاب معاصريه ، فلم يقتصر تأثيره على يحيى بن عدي، وابي سليمان السجستاني فحسب،بل امتد إلى جميع فلاسفة الاسلام الذين جاؤوا بعده،فابن سينا قد تخرج بكتبه،وانتفع بكلامه ، حتى قيل أنه لبس شيء مما يوجد في فلسفة ابن سينا إلا وبذوره موجودة في فلسفة الفارابي .

وخير ما نستطيع أن نصف به فلسفة الفارابي هو القول أن هذه الفلسفة فلسفة توفيقية ، شعارها التوحيد والتأليف والتنسيق ، تجمع بين آراء آرسطو وآراء افلاطون ، وتسلك طريق الافلاطونية الحديثة في توضيح صدور الموجودات عن السبب الاول على جهة الفيض. وقد بذل الفارابي في التوفيق بين النظريات الفلسفية المتناقضة جهداً منقطع النظير . واستمد عناصر فلسفته من جميع المدارس التي تقدمته . وتكاد تكون فلسفته صورة كاية جامعة لتيارات الفكر في عصره ، فمذهبه ليس مشائياً ولا رواقياً ، ولا افلاطونياً حديثاً فقط ،وانما هو كل هذه في وقت واحد . واهم ما يتميز به الفارابي في نظرنا إيمانه بوحدة الفلسفة ، ووحدة الحقيقة والمعرفة .

---

١ — تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص ١٥٤ .

Madkour. La place d'Al Farabi, P. 220 — ٢

٦ – مختارات من آثار الفارابي

١ – القول في الموجود الأول

الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها . وهو بريء من جميع أنحاء النقص . وكل ما سواه فليس يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص ، اما واحداً واما أكثر من واحد . واما الأول فهو خلو من انحائها كلها . فوجوده أفضل الوجود ، وأقدم الوجود . ولا يمكن أن يكون وجود أفضل وأقدم من وجوده . وهو من فضيلة الوجود في أعلى انحائه ، ومن كمال الوجود في أرفع المراتب . ولذلك لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهره عدم أصلاً . والعدم والضد لا يكونان إلا فيما دون فلك القمر ، والعدم هو لا وجود ما شأنه أن يوجد .

ولا يمكن أن يكون له وجود بالقوة[1] ولا على نحو من الانحاء ، ولا امكان أن لا يوجد ولا بوجه ما من الوجوه . فلهذا هو أزلي[2]، دائم الوجود بجوهره وذاته من غير أن يكون به حاجة في أن يكون ازلياً إلى شيء آخر ، يمد بقاءه ، بل هو بجوهره كاف في بقائه ودوام وجوده . ولا يمكن أن يكون وجود أصلاً مثل وجوده ، ولا أيضاً في مثل مرتبة وجوده وجود يمكن أن يكون له أو يتوفر عليه .

وهو الموجود الذي لا يمكن أن يكون له سبب به، أو عنه، أو له، كان وجوده . فانه ليس بمادة، ولا قوامه في مادة ولا في موضوع أصلاً ، بل وجوده خلو من كل مادة ومن كل موضوع ، ولا أيضاً له صورة ، لأن الصورة لا يمكن أن تكون إلا في مادة . ولو كانت له صورة لكانت ذاته مؤتلفة من مادة وصورة . ولو كان كذلك لكان قوامه بجزأيه اللذين منهما أئتلف ، ولكان لوجوده سبب ، فان كل واحد من أجزائه سبب لوجود جهته وقد وضعنا أنه سبب أول . ولا ايضاً لوجوده غرض وغاية حتى يكون انما وجوده ليتم تلك الغاية وذلك الغرض ، وإلا لكان يكون ذلك سبباً ما لوجوده ، فلا يكون سبباً أولا ، ولا أيضاً استفاد وجوده من شيء آخر أقدم منه، وهو من أن يكون استفاد ذلك مما هو دونه أبعد (٣) .

١ – الوجود بالقوة مقابل الوجود بالفعل .

٢ – الأزلي ما لا يكون مسبوقاً بالعدم .

٣ – آراء اهل المدينة الفاضلة ص: ٢٣ – ٢٤ من طبعة المطبعة الكاثوليكية ، بيروت .

٢ – القول في مراتب الموجودات

الموجودات كثيرة ، وهي مع كثرتها متفاضلة ، وجوهره[1] جوهر يفيض منه كل وجود كيف كان ذلك الوجود ، كان كاملاً أو ناقصاً . وجوهره أيضاً جوهر إذا فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها حصل عنه لكل موجود قسطه الذي له من الوجود ومرتبته منه ، فيبتدىء من أكملها وجودا ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلاً ، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الانقص فالانقص إلى أن ينتهي إلى الموجود الذي ان تخطى عنه إلى ما دونه تخطى إلى ما لم يمكن أن يوجد أصلاً . فتنقطع الموجودات من الوجود ، وبأن جوهره جوهر تفيض منه الموجودات كلها من غير أن يخص بوجود دون وجوده، فهو جواد، وجوده هو في جوهره ، ويترتب عنه الموجودات ، ويتحصل لكل موجود قسطه من الوجود بحسب رتبته عنه ، فهو عدل وعدالته في جوهره ، وليس ذلك لشيء خارج عن جوهره .

وجوهره أيضاً جوهر إذا حصلت الموجودات مرتبة في مراتبها أن يأتلف ويرتبط وينتظم بعضها مع بعض ائتلافاً وارتباطاً وانتظاماً تصير بها الاشياء الكثيرة جملة واحدة وتحصل كشيء واحد ، والتي بها ترتبط هذه وتأتلف هي لبعض الاشياء في جواهرها حتى إن جواهرها التي بها وجودها هي التي بها تأتلف وترتبط . ولبعض الاشياء تكون أحوال فيها تابعة لجوهرها مثل المحبة التي بها يرتبط الناس، فانها حال فيهم، وليست هي جواهرهم التي بها وجودهم . وهذه أيضاً فيهم مستفادة عن الأول ، لأن في جوهر الأول أن يحصل عنه بكثير من الموجودات مع جواهرها الاحوال التي بها يرتبط بعضها مع بعض ويأتلف وينتظم (٢) .

٣ – القول في اجزاء النفس الانسانية وقواها

فاذا حدث الانسان فان أول ما يحدث فيه القوة التي بها يغتذي وهي القوة الغاذية

---

١ – يقال جوهر لكل ذات وجودها ليس في موضوع ، ويقابله العرض .
٢ – آراء اهل المدينة الفاضلة ، ص : ٤٠ – ٤١ .

ثم من بعد ذلك القوة التي بها يحس الملموس،مثل الحرارة والبرودة وسائرها التي بها يحس الطعوم والتي بها يحس الروائح ، والتي بها يحس الاصوات ، والتي بها يحس الالوان والمبصرات كلها مثل الشعاعات .

ويحدث مع الحواس فيه نزوع إلى ما يحسه فيشتاقه أو يكرهه ، ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها ، وهذه هي **القوة المتخيلة** ، فهذه تركب المحسوسات بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض تركيبات وتفصيلات مختلفة،بعضها كاذبة، وبعضها صادقة، ويقترن بها نزوع نحوما يتخيله .

ثم من بعد ذلك يحدث فيه **القوة الناطقة** التي بها يمكن أن يعقل المعقولات ، وبها يميز بين الجميل والقبيح ، وبها يحوز الصناعات والعلوم . ويقترن بها أيضاً نزوع نحو ما يعقله(١) .

* * *

(فالقوى) التي للحيوان الناطق هي القوة الناطقة، والقوة النزوعية، والقوة المتخيلة، والقوة الحساسة .

فالقوة الناطقة هي التي بها يحوز الانسان العلوم والصناعات، وبها يميز بين الجميل والقبيح من الاخلاق والافعال، وبها يتروى فيما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل، ويدرك بها مع هذه النافع والضار والملذ والمؤذي . والناطقة منها نظرية ومنها عملية ، والعملية منها مهيئة ومنها مروية . فالنظرية هي التي بها يحوز الانسان ما ليس شأنه أن يعلمه انسان أصلا . والعملية هي التي بها يعرف ما شأنه أن يعلمه الانسان بارادة . والمهيئة منها هي التي بها تحاز الصناعات والمهن ، والمروية هي التي يكون بها مأخذ الفكر والروية في شيء مما ينبغي أن يعمل أو لا يعمل .

والنزوعية هي التي بها يكون النزاع الانساني بأن يطلب الشيء،أو يهرب منه

---

١ ــ آراء اهل المدينة الفاضلة . ص : ٧٠ .

ويشتاقه أو يكرهه ، ويؤثره أو يجتنبه ، وبها تكون البغضة والمحبة والصداقة والعداو، والخوف والأمن والغضب والرضا والشهوة والرحمة وسائر عوارض النفس .

والمتخيلة هي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وتركب بعضها إلى بعض،وتفصل بعضها عن بعض في اليقظة والنوم، تركيبات مختلفة بعضها صادق وبعضها كاذب،ولها مع ذلك إدراك النافع والضار واللذيذ والمؤذي دون الجميل والقبيح من الافعال والاخلاق .

والحساسة بين أمرها وهي التي تدرك المحسوسات بالحواس الخمس المعروفة عند الجميع وتدرك الملذ والمؤذي، ولا تميز الضار والنافع ولا الجميل والقبيح .

وأما الحيوان الغير الناطق فبعضه يوجد له القوى الثلاث الباقية دون الناطقة ، والقوة المتخيلة فيه تقوم مقام القوة الناطقة في الحيوان الناطق ، وبعضه يوجد له القوة الحساسة والقوة النزوعية فقط(1) .

٤ – ماهية النفس .

وللانسان من جملة الحيوان خواص بأن له نفساً تظهر منها قوى بها تفعل أفعالها بالآلات الجسمانية، وله زيادة قوة بان يفعل لا بآلة جسمانية، وتلك قوة العقل .

ومن تلك القوى: الغاذية، والمربية، والمولدة، ولكل واحدة من ..ـه قوة تخدمها ومن قواها المدركة: القوى الظاهرة كالاحساس، والباطنة كالمتخيلة،والوهم،والذاكرة والمفكرة ، والقوى المحركة الشهوانية والغضبية التي تحرك الأعضاء .

وكل واحدة من هذه القوى التي ذكرناها تفعل بآلة ولا يمكن الا كذلك ، وليس ولا واحدة من هذه القوى بمفارقة .

١ – السياسات المدنية ، ص : ٤ – ٥

ومن هذه القوى العقل العملي، وهو الذي يستنبط ما يجب فعله من الاعمال الانسانية، ومن قوى النفس، العقل العلمي، وهو الذى به يتم جوهر النفس ويصير جوهراً عقلياً بالفعل. ولهذا العقل مراتب: يكون مرة عقلاً هيولانياً، ومرة عقلاً بالملكة، ومرة عقلاً مستفاداً.

وهذه القوى التي تدرك المعقولات جوهر بسيط، وليس بجسم، ولا يخرج من القوة إلى الفعل، ولا يصير عقلاً تاماً إلا لسبب عقل مفارق، وهو العقل الفعال الذي يخرجه إلى الفعل. ولا يجوز أن تكون المعقولات منحصرة في شيء متجزيء أو ذي وضع[1].

وهو مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن، وليس فيه قوة قبول الفساد. وهو جوهر أحدي، وهو الانسان على الحقيقة. وله قوى تنبث منه في الاعضاء، وظهوره من واهب الصور يكون عند ظهور الشيء الصالح لقبوله وهو البدن، فحينئذ يستحق الظهور. وذلك الشيء هو الجسد، والروح الكائن في ضمن القلب من أجزاء البدن، وهو الموضوع الاول للنفس.

ولا يجوز وجود النفس قبل البدن كما يقول افلاطون، ولا يجوز انتقال النفس من جسد إلى جسد كما يقوله التناسخيون.

وللنفس بعد موت البدن سعادات وشقاوات. وهذه الاحوال متفاوتة للنفوس وهي أمور لها مستحقة، وذلك لها بالوجوب والعدل. كما يكون إنسان يحسن بتدبير صحة البدن فمن تلك الجهة يأتي مرض بدنه. والتوفيق في الامور بيد الله تعالى وكل ميسر لما خلق له.

وعناية الله تعالى محيطة بجميع الأشياء ومتصلة بكل أحد. وكل كائن فبقضائه[2] وقدره[3] والشرور أيضا بقدره وقضائه، لأن الشرور على سبيل التبع للأشياء التي

---

١ – الوضع هيئة عارضة للشيء بسبب نسبتين، نسبة اجزائه بعضها الى بعض ونسبة اجزائه إلى الامور الخارجة عنه كالقيام والقعود.

٢ – القضاء هو الحكم الالهي في أعيان الموجودات على ما هي عليه من الاحوال الجارية في الأزل الى الأبد.

٣ – القدر تعلق الارادة الذاتية بالاشياء في اوقاتها الخاصة، او خروج الممكنات من العدم الى الوجود خروجاً مطابقاً للقضاء.

لا بد لها من الشر ، والشرور واصلة إلى الكائنات الفاسدات .

وتلك الشرور محمودة على طريق العرض ، إذ لو لم تكن تلك الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة دائمة ، وان فات الخير الكثير الذي يصل إلى ذلك الشيء لاجل اليسير من الشر الذي لا بد منه كان الشر حينئذ أكثر (١) .

٥ ـ القول في القوة الناطقة وكيف تعقل وما سبب ذلك .

ويبقى بعد ذلك أن ترتسم في الناطقة رسوم أصناف المعقولات . والمعقولات التي شأنها أن ترتسم في القوة الناطقة،منها المعقولات التي هي في جواهرها عقول بالفعل ومعقولات بالفعل ، وهي الأشياء البريئة من المادة ، ومنها المعقولات التي ليست بجواهرها معقولة بالفعل مثل الحجارة والنبات،وبالجملة كل ما هو جسم أو في جسم ذي مادة ، والمادة نفسها وكل شيء قوامه بها ، فان هذه ليست عقولا بالفعل ولا معقولات بالفعل . واما العقل الانساني الذي يحصل له بالطبع في أول امره فانه هيئة ما في مادة معدة لان تقبل رسوم المعقولات ، فهي بالقوة عقل وعقل هيولاني ، وهي أيضاً بالقوة معقولة ، وسائر الاشياء التي في مادة ، أو هي مادة أو ذوات مادة،فليست هي عقولاً لا بالفعل ولا بالقوة،ولكنها معقولات بالقوة، ويمكن أن تصير معقولات بالفعل ، وليس في جواهرها كفاية في أن تصير من تلقاء نفسها معقولات بالفعل ، ولا أيضاً في القوة الناطقة، ولا فيما أعطى الطبع كفاية في أن تصير من تلقاء نفسها عقلاً بالفعل ، بل تحتاج أن تصير عقلاً بالفعل إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى الفعل ، وأنما تصير عقلا بالفعل إذا حصلت فيها المعقولات .

وتصير المعقولات التي بالقوة معقولات بالفعل إذا حصلت معقولة للعقل بالفعل ، وهي تحتاج إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى أن يصيرها بالفعل،والفاعل الذي ينقلها من القوة إلى الفعل هو ذات (٢) ما جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة ، فان ذلك العقل يعطي العقل الهيولاني الذي هو بالقوة عقل ، شيئاً ما بمنزلة الضوء الذي تعطيه

---

١ ـ عيون المسائل ، ص : ١٦ ـ ١٨ .
٢ ـ الذات ما يقوم بنفسه ، ويطلق ايضاً على الماهية .

الشمس البصر ، لان منزلته من العقل الهيولاني منزلة الشمس من البصر . . . وفعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيه فعل الشمس في البصر ، فلذلك سمّي **العقل الفعّال** . ومرتبته من الأشياء المفارقة التي ذكرت من دون السبب الاول المرتبة العاشرة. ويُسمّى العقل الهيولاني **العقل المنفعل** ، وإذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر حصلت المحسوسات حينئذ عن التي هي محفوظة في القوة المتخيلة معقولات في القوة الناطقة ، وتلك هي المعقولات الاولى التي هي مشتركة لجميع الناس،مثل ان الكل أعظم من الجزء ، وان المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية (١) .

٦ ــ القول في الوحي :

وذلك أن القوة المتخيلة إذا كانت في انسان ما قوية كاملة جداً . وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاء يستغرقها بأسرها ولا يستخدمها للقوة الناطقة ، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضاً أفعالها التي تخصها،وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منها في وقت النوم ، وكثير من هذه التي يعطيها العقل الفعال فتتخيلها القوة المتخيلة بما تحاكيها من المحسوسات المرئية،فان تلك المتخيلة تعود فترتسم في القوة الحاسة . فاذا حصلت رسومها في الحاسة المشتركة انفعلت عن تلك الرسوم القوة الباصرة،فارتسمت فيها تلك،فيحصل عما في القوة الباصرة منها رسوم تلك في الهواء المضيء المواصل للبصر المنحاز بشعاع البصر . فاذا حصلت تلك الرسوم في الهواء عاد ما في الهواء فيرتسم من رأس في القوة الباصرة التي في العين ، وينعكس ذلك إلى الحاس المشترك وإلى القوة المتخيلة ، ولأن هذه كلها متصلة بعضها ببعض فيصير ما أعطاه العقل الفعال من ذلك مرئياً للانسان .

فاذا اتفق أن كانت التي حاكت بها القوة المتخيلة تلك الأشياء، محسوسات في نهاية الجمال

---

١ ــ اراء اهل المدينة الفاضلة ، ص : ٨٢ ــ ٨٤ .

والكمال،قال الذي يرى ذلك ان لله عظمة جليلة عجيبة ، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلا . ولا يمتنع إذا بلغت قوة الانسان المتخيلة نهاية الكمال أن يقبـــل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالاشياء الالهية ، فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي اليها القوة المتخيلة،واكمل المراتب التي يبلغها الانسان بقوته المتخيلة (١) .

٧ ــ نظرية الفيض :

ولكل موجود من وجوده قسم ومرتبة مفردة . ووجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد منه يشبه قصودنا ، ولا يكون له قصد الأشياء ، ولا صدرت الأشياء عنه على سبيل الطبع[٢] من دون أن يكون له معرفة ورضاء بصدورها وحصولها،وانما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته ، وبانه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه ، فإذن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه . وعلمه للأشياء ليس بعلم زماني، وهو علة لوجود جميع الاشياء، بمعنى أنه يعطيها الوجود الابدي[٣]، ويدفع عنها العدم مطلقاً ، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة،وهو علة المبدَع الأول . والابداع هو حفظ ادامة وجود الشيء الذي ليس وجوده لذاته ادامة لا تتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع . ونسبة جميع الاشياء اليه ــ من حيث أنه مبدعها.أو هو الذي ليس بينه وبين مبدعها واسطة وبوساطته تكون علة الاشياء الأخر ــ نسبة واحدة . وهو الذي ليس لافعاله لميّة ولا يفعل ما يفعله لشيء آخر .

واول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد ، وهو العقل الأول . ويحصل في المبدع الأول الكثرة بالعرض ــ لأنه ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالأول، ولأنه يعلم

١ ــ آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص : ٩٣ ــ ٩٤ .

٢ ــ الطبع هو الجبلة التي خلق عليها الانسان .

٣ ــ الأبد هو استمرار الوجود في ازمنة غير متناهية في جانب المستقبل ، كما ان الأزل باستمرار الوجود في ازمنة غير متناهية في جانب الماضي .

ذاته ويعلم الأول . وليست الكثرة التي فيه من الأول ، لان امكان الوجود هو لذاته ، وله من الأول وجوب الوجود .

ويحصل من العقل الأول ،لانه واجب الوجود وعالم بالاول،عقل آخر ، ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذي ذكرناه . ويحصل من ذلك العقل الاول بانه ممكن الوجود وبأنه يعلم ذاته الفلك الاعلى بمادته وصورته التي هي النفس ، والمراد بهذا ان هذين الشيئين يصيران سبب شيئين أعني الفلك والنفس .

ويحصل من العقل الثاني عقل آخر وفلك آخر تحت الفلك الاعلى ، وانما يحصل منه ذلك لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض كما ذكرناه بدءاً في العقل الأول .

وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل ، ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والافلاك إلا على طريق الجملة ، إلى أن تنتهي العقول الفعالة إلى عقل فعال مجرد من المادة، وهناك يتم عدد الافلاك ، وليس حصول هذه العقول بعضها من بعض متسلسلاً بلا نهاية، وهذه العقول مختلفة الانواع ، كل واحد منها نوع على حدة . والعقل الاخير منها سبب وجود الانفس الارضية من وجه، وسبب وجود الاركان الاربعة بوساطة الافلاك من وجه آخر (١) .

٨ ــ المدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح :

المدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي تتعاون اعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه. وكما ان البدن اعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى،وفيها عضو واحد رئيس، وهو القلب، واعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء لما هو

---

١ ــ عيون المسائل،ص : ٦ ــ ٨ .

بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس، واعضاء أخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة ، فهذه في الرتبة الثانية ، واعضاء أخر تفعل الافعال على حسب اغراض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية، ثم هكذا إلى أن ننتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترئس أصلا ، كذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات ، وفيها انسان هو رئيس ، وأخر يقرب مراتبها من الرئيس ، وفي كل واحد منها هيئة وملكة[1] يفعل بهـا فعلاً يقتضي به ما هو مقصود ذلك الرئيس . وهؤلاء هم أولو المراتب الأولى. ودون هؤلاء قوم يفعلون الافعال على حسب أغراض هؤلاء ، وهؤلاء هم في الرتبة الثانية ، ودون هؤلاء أيضاً من يفعل الافعال على حسب أغراض هؤلاء . ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهي إلى اخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم ، فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يُخدمون ، ويكونون في أدنى المراتب ، ويكونون هم الأسفلين .

غير أن اعضاء البدن طبيعية ، والهيئات التي لها قوى طبيعية . وأجزاء المدينة وان كانوا طبيعيين، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية ، بل ارادية . على ان اجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها انسان (لانسان) لشيء دون شيء، غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التي لهم وحدها ، بل بالملكات الارادية التي تحصل لها، وهي الصناعات وما شاكلها، والقوى التي هي أعضاء البدن بالطبع ، فإن نظائرها في أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية (٢).

٩ ــ الأشياء المشتركة لأهل المدينة الفاضلة

فأما الاشياء المشتركة لاهل المدينة الفاضلة فهي أشياء، أولها معرفة السبب الأول وجميع ما يوصف به ، ثم الأشياء المفارقة للمادة وما يوصف به كل واحد منها بما يخصه من الصفات والمرتبة، إلى أن تنتهي من المفارقة إلى العقل الفعال، وفعل كل واحد منها، ثم الجواهر السماوية وما يوصف به كل واحد منها، ثم الاجسام الطبيعية

---

١ ــ الملكة صفة راسخة في النفس .

٢ ــ آراء اهل المدينة الفاضلة ، ص : ٩٧ ــ ٩٨ .

التي تحتها، كيف تتكون وتفسد، وان ما يجري فيها يجري على احكام واتقان وعناية وعدل وحكمة، وانها لا أهمال فيها ولا نقص ولا جور ولا بوجه من الوجوه، ثم كون الانسان ، وكيف تحدث قوى النفس ، وكيف يفيض عليها العقل الفعال الضوء حتى تحصل المعقولات الاولى والارادة والاختيار ، ثم الرئيس الاول وكيف يكون الوحي ، ثم الرؤساء الذين ينبغي أن يخلفوه إذا لم يكن هو في وقت من الاوقات ، ثم المدينة وأهلها والسعادة التي تصير اليها أنفسهم ، والمدن المضادة لها وما تؤول اليه أنفسهم بعد الموت: اما بعضهم إلى الشقاء، واما بعضهم إلى العدم، ثم الأمم الفاضلة والأمم المضادة لها .

وهذه الأشياء تعرف باحد وجهين : إما ان ترتسم في نفوسهم كما هي موجودة ، واما أن ترتسم فيها بالمناسبة والتمثيل ، وذلك أن يحصل في نفوسهم مثالاتها التي تحاكيها ، فحكماء المدينة الفاضلة هم الذين يعرفون هذه ببراهين وببصائر أنفسهم ، ومَن يلي الحكماء يعرفون هذه على ما هي عليه موجودة ببصائر الحكماء، اتباعاً لهم وتصديقاً لهم، وثقة بهم. والباقون منهم يعرفونها بالمثالات التي تحاكيها، لأنهم لا هيئة في اذهانهم لتفهمها على ما هي موجودة اما بالطبع واما بالعادة. وكلتاهما معرفتان، الا ان التي للحكيم أفضل لا محالة. والذين يعرفونها بالمثالات التي تحاكيها ، بعضهم يعرفونها بمثالات قريبة منها ، وبعضهم بمثالات أبعد قليلا ، وبعضهم بمثالات أبعد من تلك ، وبعضهم بمثالات بعيدة جداً . وتحاكي هذه الأشياء لكل أمة ولأهل كل مدينة بالمثالات التي عندهم الاعرف فالاعرف . وربما اختلف عند الامم اما أكثره واما بعضه ، فتحاكي هذه لكل أمة بغير الامور التي تحاكي بها الامة الأخرى. فلذلك يمكن أن يكون أمم فاضلة ومدن فاضلة تختلف مثلهم، فهم كلهم يؤمون سعادة واحدة بعينها ومقاصد واحدة بأعيانها(١) .

١٠ ــ القول في آراء أهل المدن الجاهلة والضالة

والمدن الجاهلة والضالة إنما تحدث متى كانت الملة مبنية على بعض الآراء القديمة الفاسدة. منها ان قوماً قالوا انا نرى الموجودات التي نشاهدها متضادة ، وكل واحد

---

١ ــ آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص : ١٢١ ــ ١٢٣ .

منها يلتمس إبطال الآخر، ونرى كل واحد منها، إذا حصل موجوداً، أعطي مع وجوده شيئاً يحفظ به وجوده من البطلان، وشيئاً يدفع به عن ذاته فعل ضده، ويجوز به ذاته عن ضده، وشيئاً يبطل به ضده، ويفعل منه جسماً شبيهاً به في النوع، وشيئاً يقتدر به على أن يستخدم سائر الأشياء فيما هو نافع في أفضل وجوده وفي دوام وجوده .

وفي كثير منها جعل له ما يقهر به كل ما يمتنع عليه، وجعل كل ضد من كل ضد ومن كل ما سواه بهذه الحال ، حتى تخيل لنا أن كل واحد منها هو الذي قصد ، أو أن يجاز له وحده أفضل الوجود دون غيره ، فلذلك جعل له كل ما يبطل به كل ما كان ضاراً له وغير نافع له، وجعل له ما يستخدم به ما ينفعه في وجوده الافضل . فانا نرى كثيراً من الحيوان يثب على كثير من باقيها ، فيلتمس افسادها وابطالها من غير أن ينتفع بشيء من ذلك نفعاً يظهر ، كأنه قد طبع على أن لا يكون موجود في العالم غيره ، أو أن وجود كل ما سواه ضار له ، على أن يجعل وجود غيره ضاراً له، وان لم يكن منه شيء آخر على أنه موجود فقط. ثم ان كل واحد منهما ، ان لم يرم ذلك، التمس أن يستعبد غيره فيما ينفعه، وجعل كل نوع من كل نوع بهذه الحال ، وفي كثير منها جعل كل شخص من كل شخص في نوعه بهذه الحال ، ثم جعلت هذه الموجودات ان تتغالب وتتهارج . فالاقهر منها لما سواه يكون أتم وجوداً . والغالب ابداً إما أن يبطل بعضه ، لانه في طباعه ان وجود ذلك الشيء نقص ومضرة في وجوده هو ، واما أن يستخدم بعضاً ويستعبده لانه يرى في ذلك الشيء أن وجوده لأجله هو. ويرى أشياء تجري على غير نظام، ويرى مراتب الموجودات غير محفوظة، ويرى أموراً تلحق كل واحد على غير استئهال منه لما يلحقه من وجوده ، لا وجود لنفسها . هذا وشبهه هو الذي يظهر في الموجودات التي نشاهدها ونعرفها . فقال قوم بعد ذلك أن هذه الحال طبيعة الموجودات وهذه فطرتها ، والتي تفعلها الاجسام الطبيعية بطبائعها هي التي ينبغي أن تفعلها الحيوانات المختارة باختياراتها وارادتها والمروية برويتها ، ولذلك رأوا ان المدن ينبغي أن تكون متغالبة متهارجة لا مراتب فيها ولا نظام، ولا استئهال يختص به أحد دون أحد لكرامة أو لشيء آخر ، وان يكون كل انسان متوحداً بكل خير هو له وان يلتمس أن يغالب غيره في كل خير هو لغيره ، وان الانسان الاقهر لكل ما يناوئه هو الاسعد . ثم تحدث من هذه آراء كثيرة في المدن من آراء الجاهلية . فقوم رأوا ذلك أنه لا

تحاب ولا ارتباط ، لا بالطبع ولا بالارادة، وانه ينبغي أن ينقص كل انسان كل انسان ، وان ينافر كل واحد كل واحد ، ولا يرتبط اثنان إلا عند الضرورة ، ولا يأتلفان إلا عند الحاجة . ثم يكون اجتماعهما على ما يجتمعان عليه بأن يكون أحدهما القاهر والآخر مقهوراً ، وان اضطرا لأجل شيء وارد من خارج أن يجتمعا ويأتلفا فينبغي أن يكون ذلك ريث[1] الحاجة ، وما دام الوارد من خارج يضطرهما إلى ذلك، فإذا زال فينبغي أن يتنافرا ويفترقا، وهذا هو الداء السبعي من آراء الانسانية(٢) .

*****

١ – الريث مقدار المهلة من الزمن .

٢ – آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص : ١٢٦ – ١٢٨

المصَادِرُ

١ — ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء في طبقات الاطباء ، القاهرة ١٨٨٢

٢ — ابن خلكان ، وفيات الاعيان ، طبعة دي سلان ، باريس ١٨٧١

٣ — عبد الهادي أبو ريده ، رسائل الكندي الفلسفية ، القاهرة ١٩٤٦

٤ — صليبا (جميل) ، من افلاطون إلى ابن سينا ، الطبعة الرابعة ، بيروت ١٩٦٦٦

٥ — مصطفى عبد الرازق ، فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، القاهرة ١٩٤٥

٦ — فرح (الاب الياس) ، الفارابي ، ١٩٣٧

٧ — عباس محمود ، الفارابي ، من سلسلة اعلام الاسلام ، القاهرة

٨ — مدكور (ابراهيم) ، في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ، القاهرة ١٩٤٧

٩ — قاسم (محمود) ، في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام . القاهرة ١٩٤٩ .

١٠ — كوربان (هنري) ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، بيروت ١٩٦٦

١١ — دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، القاهرة ١٩٣٨

١٢ — فاخوري (حنا) ، الجر (خليل) ، تاريخ الفلسفة العربية ، بيروت ١٩٥٨

1 – Carra de Vaux, Al-Farabi, dans Encyclopédie de l'Islam.

2 – Dieterici (Fr.), Alfarabi's phrlosophische Abhandlungen, Leiden 1892.

3 – Madkour (Ib.), La place d'Al-Farabi dans l'école philosophiqu musulmane, Paris 1934.

4 – Quadri, La philosophie arabe dans l'Europe médièvale, Paris 1947.

5 – Hammond (Robert), Al-Farabi's philosophy, 1928.

6 – Carra de Vaux, Les penseurs de l'Islam, 5e vol. Paris 1921.

موضوعات الإنشاء الفلسفي

١ ـ ما المركز الخاص الذي يشغله الفارابي في تاريخ الفلسفة الاسلامية؟ أوضح ذلك على أساس القضايا التي مهد بها السبيل لمن جاء بعده .

(دورة ١٩٥٦)

٢ ـ يذهب بعضهم إلى القول أن « آراء أهل المدينة الفاضلة » كتاب سياسي ويذهب آخرون إلى القول أنه مصنف فلسفي نظري بحت ، ما موقفك من هذين الرأيين ؟

(دورة ١٩٥٧)

٣ ـ لم وفق الفارابي بين افلاطون وآرسطو وكيف ، وهل نجح في مهمته ؟

(الدورة الثانية ١٩٥٧)

٤ ـ قيل : « حدد الفارابي السعادة والشقاء الخالدين ، وعين مصاير النفوس البشرية ، فأغضب الدين ولم يرض الفلسفة » ما معنى هذا القول، وما هي آراء الفارابي في ذلك ، وكيف عللها ، وهل ينطبق هذا الحكم عليها ؟

(الدورة الاولى ١٩٦١)

٥ ـ يقول الفارابي في المدينة الفاضلة : فهذا هو الرئيس الذي لا يرئسه انسان آخر أصلاً ، وهو الامام ، وهو الرئيس الاول للمدينة الفاضلة . وهو رئيس

الامة الفاضلة ، ورئيس المعمورة ، من الارض كلها ، ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن أجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها . .

أذكر ما تعرفه من هذه الخصال موضحاً الغاية منها في المجتمع الفاضل ، ومبيناً من بعد كيف أكد الفارابي وبيّن أن قيام المجتمع الفاضل يتعلق بوجود هذا الرئيس .

(الدورة الاولى ١٩٦٢)

٦ - يقول الفارابي : « وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى اشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده ، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه ، وكل واحد من كل واحد بهذه الحال . فلذلك لا يمكن أن يكون الانسان ينال الكمال الذي لاجله جعلت له الفطرة الطبيعية الا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين ، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج اليه في قوامه ، فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج اليه في قوامه ، وفي أن يبلغ الكمال . ولهذا كثرت اشخاص الانسان فحصلوا في المعمورة من الارض ، فحدثت منها الاجتماعات الانسانية »

بين مقصد الفارابي في هذا القول وحاول من بعد حسب نصوص المدينة الفاضلة :

- ذكر انواع الاجتماعات الانسانية وخصائصها .

- توضيح مفهومه للمدينة الفاضلة .

- عرض رأي أبي نصر في رئيس المدينة وأشهر الميزات التي تحلي شخصيته .

(الدورة الاولى ١٩٦٤)

٧ – يذهب الفارابي إلى أن تنوع الحاجات البشرية يحتّم على الانسان أن يتآلف مع الآخرين فيقيموا للمجتمع بنيانه ويتعاونوا في كل ما يحتاجون اليه من مقومات الحياة .

أ – فما أنواع المجتمعات التي يعتقد إمكان ظهورها ؟

ب – وما خصائص المدينة الفاضلة التي يؤثرها على سواها ؟

ج – وما ميزات الرئيس الذي لا تقوم المدينة الفاضلة إلا بوجوده أو بوجود نخبة تتمثل فيها فضائله ؟

تقيد بالمخطط ، ومثّل لما تقول باشارات واضحة إلى مضمون كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة .

(الدورة الاولى ١٩٦٩)

* * *

الفصل الثاني

ابن سينا



ابن سينا

حياته وآثاره

١ – مولده ونشأته

ولد الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا سنة ٣٧٠ ﻫ ٩٨٠ م في قرية (أفشنة)بالقرب من بخارى ، وكان أبوه ، رجلاً فارسياً من أهل (بلخ)، قدم بخاري في أيام نوح بن منصور الساماني، فولاه هذا الأمير ادارةبعض الاعمال المالية في قضاء (خرميثن) . ولم يلبث هذا الرجل طويلاً حتى تزوج من قرية (أفشنة) بامرأة اسمها (ستارة)،ولدت له ولدين أحدهما الحسين والآخر الحسن. ويظهر من سيرة ابن سينا التي كتبها بنفسه، واكملها تلميذه أبو عبيد الجوزجاني ان اسرته انتقلت بعد ذلك إلى بخارى ، واستقرت فيها . وان ثقافة الفيلسوف الصغير اقتصرت في باديء الأمر على حفظ القرآن ، ودراسة ما يلزم لفهمه من علوم اللغة والأدب ، إلاّ ان نبوغ ابن سينا المبكر،وهو في العاشرة من سنه،حمل والده على العناية باكمال ثقافته ، فوجهه إلى اسماعيل الزاهد لتعلم الفقه ، وإلى رجل يبيع البقل لتعلم حساب الهند . واتفق بعد ذلك أن جاء إلى بخارى أبو عبد الله الناتلي الملقب بالمتفلسف ، فأنزله والد ابن سينا في بيته رجاء أن يقوم بتعليم ولده، فدرس عليه ابن سينا كتاب ايساغوجي ، وكتاب اقليدس . ولما كان هذا الاستاذ المتفلسف ضعيفاً في المنطق والرياضيات،تولى ابن سينا حل ما بقي من مسائل هذه العلوم بنفسه، ثم قرأ بعد ذلك فن الطب فبرز فيه ، وانفتحت عليه أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ، وهو لم يجاوز السادسة عشرة من سنه . وكان خلال دراسته للطب يعود بنفسه إلى العلوم العقلية ليشفي غليله منها ، فأحكم علم المنطق، والعلم الطبيعي، والعلم الرياضي ، ثم عدل إلى العلم الالهي، فوجده، كما يقول، من العلوم الصعبة

قال : « أعدت قراءة كتاب ما بعد الطبيعة اربعين مرة حتّى صار لي محفوظاً وانا مع ذلك لا أفهمه » ، فلما حضر في يوم من الايام وقت العصر في الورّاقين عرض عليه دلاّل كتاباً لابي نصر الفارابي في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة ، فابتاعه بعد امتناع ، ورجع إلى بيته، واسرع قراءته، فانفتحت عليه في الوقت أغراض ذلك الكتاب .

وما أن بلغ ابن سينا الثامنة عشرة من سنه حتّى كان قد احاط بجميع علوم زمانه من القرآن إلى التفسير ، والادب ، واللغة ، والفقه ، والحساب ، والهندسة ، والمنطق، والطب، والكلام، والفلسفة، وهي كما ترون علوم متنوعة بعضها يربطه بعالم السماء ، وبعضها يربطه بعالم الارض .

وتدلّ ظروف دراسة ابن سينا على أنه لم يقتصر على تعلّم العلوم النقلية بل تعلم معها جميع العلوم العقلية المستمدة من التّرجمات اليونانية . ولعل لنشأة هذا الفيلسوف في بيئة اسماعيلية تأثيرا في تكوينه العقلي ، فقد صرح هو نفسه بأن أباه كان ممن لبوا دعوة الفاطميين ، وانه كان يناقش أصحابه في القضايا الاسماعيلية على مسمع من ولديه . فكان ابن سينا يسمع أقوالهم ومذاكراتهم، فيفهم ما يقولونه في العقل والنفس من غير أن تقبله نفسه، وهو وإن كان لم يعتنق مذهب الاسماعيليّين، الا انه لم يسلم من التأثر به ، حتّى تعود منذ الصغر شهود تضارب الآراء وتنازع العقائد .

وهناك تناقض يلفت النظر في سلوك ابن سينا الصغير . وهو أنه كان كلما تعذّر عليه فهم نص، «أو تحير في مسألة، ولم يظفر بالحد الاوسط في قياس، تردد إلى الجامع، وصلى وابتهل إلى مبدع الكون، حتّى يفتح له المغلق والمتعسر»، ثم كان، إلى جانب ذلك، إذا أطال القراءة في الليل، فخاف غلبة النوم، أو شعر بضعف، عدل إلى شرب قدح من الخمر ليستعيد به قوته . وفي جمع ابن سينا بين الصلاة والشراب على هذا النحو تناقض لا يمكن تفسيره إلا بما كانت تتميز به أسرته من الميل إلى الحرية والتسامح .

ومما أعان ابن سينا على إكمال ثقافته ان نوح بن منصور أصيب بمرض عضال حار فيه الاطباء ، فعالجه ابن سينا ، وشفاه من مرضه، فعظم عنده ، فسأله ابن سينا أن يأذن له في دخول مكتبته ، فرأى فيها من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط .

ونعتقد أن بعض هذه الكتب لم يكن منقولاً من اليونانية، لان ابن سينا يصرح في منطق المشرقيين بأنه لا يبعد أن يكون قد وقع اليه من غير جهة اليونانين علوم . وقد ذكر ابن خلكان ان هذه المكتبة قد أحرقت بعد ذلك، وان ابن سينا قد اتّهم باحراقها لينفرد بمعرفة ما حصل منها وينسبه إلى نفسه، وهذا الخبر وان كان في نظرنا بعيداً عن الصدق الا أنه يدل على كل حال على مبلغ ما ظفر به ابن سينا في هذه المكتبة من العلوم التي لم تقع لغيره . وقد فرغ من هذه العلوم كلها وهو في ريعان الحداثة ، وهو في ذلك يقول : كنت اذ ذاك للعلم أحفظ ولكنه اليوم معي أنضج، والا فالعلم واحد لم يتجدد لي بعده شيء. وليس في هذا القول ما يدل على توقف ابن سينا عن تنمية ثقافته ، وانما فيه اشارة إلى أن العلوم التي حفظهافي ريعان حداثته ظلت راسخة في ذهنه حتّى زمان نضجه . والدليل على ذلك أنه لما بدأ بتأليف الكتب كان يكتب رؤوس المسائل كلها بلا كتاب يحضره، ولا أصل يرجع اليه، بل من حفظه وعن ظهر قلبه ، يكتب كل يوم خمسين ورقة .

٢ ـــ حياته العملية

بدأ ابن سينا حياته العملية بممارسة الطب في بخارى ، فعالج كثيراً من المرضى واشتهر بين الاطباء ، حتّى دعي إلى معالجة نوح بن منصور .

ولما بلغ الحادية والعشرين من سنه توفي والده، واضطربت أمور الدولة السامانية، فرحل عن بخارى إلى كركانج (وهي ميناء خيوه عاصمة خوارزم)، فاجتمع فيها بالوزير ابي الحسين السهلي الذي كان يحب الفلسفة ، ويعطف على المشتغلين بها، فقدمه هذا الوزير إلى أمير كركانج علي بن مأمون، فقرر له مشاهرة تقوم به. وطابت لابن سينا الحياة في بلاط هذا الامير ، لاجتماعه فيه بنخبة من العلماء كالبيروني، وابي سهل المسيحي، وابي الخير بن الخمار وغيرهم، فأقام في كركانج مدة عشر سنوات، إلا أنه اضطر بعد ذلك إلى الرحيل عنها إلى جرجان .

أقام ابن سينا في جرجان مدة سنتين أو ثلاث سنوات اجتمع خلالها بأبي عبيد

الجوزجاني الذي لزمه، وكتب القسم الأخير من سيرته، كما اجتمع فيها أيضاً بأبي محمد الشيرازي الذي ابتاع له داراً جعلها مركزاً للتدريس والتأليف. ولسنا نعرف عن حياة الفيلسوف شيئاً في جرجان غير اشتغاله بالدراسة، فقد قرأ عليه تلميذه أبو عبيد الجوزجاني بعض الكتب العلمية ، وبدأ هو نفسه بتأليف كتاب القانون .

ولما اضطربت الحياة في جرجان رحل ابن سينا عنها إلى الري، فأقام فيها مدة قصيرة ، ثم رحل بعد ذلك إلى همذان، فأقام فيها مدة تسع سنوات .

وهناك في همذان دعي إلى معالجة أميرها شمس الدولة ، فلزمه في القصر أربعين يوماً حتى شفاه من مرضه، وكان شفاؤه هذا سبباً في تعظيم ابن سينا في عينيه، فولاه الوزارة، وجعله من ندمائه .

ويظهر أن ابن سينا الوزير كان شديداً على العسكر، فأشفقوا منه على أنفسهم، وثاروا عليه، وحبسوه، ونهبوا أملاكه، وسألوا الأمير قتله، فأبى الأمير ذلك، واكتفى بنفيه ارضاء لهم، ولم يمض على ذلك إلا القليل حتى عاودت الامير علته، فطلب ابن سينا واعتذر اليه واعاد اليه الوزارة . وقد وصف السمرقندي في كتاب (جهار مقاله) حياة الوزير الفيلسوف، فقال : « كان يستيقظ قبل الفجر ليكتب بضع صحائف من الشفاء، ثم يستقبل عند الفجر تلاميذه للدراسة، حتى إذا نتشرت تباشير الصبح صلّى بهم اماماً . وعند خروجه إلى الديوان كان يلقاه بالباب ألف من الفرسان ، ومن بينهم وجوه الدولة وأصحاب الحاجات ، فيركب الوزير فرسه وحوله الحاشية، حتى يصل إلى مقر عمله فيمكث به إلى الظهر ، ثم يعود إلى تناول طعام الغداء الذي كان يشاركه فيه خلق كثير ، ثم يتقيّل بعد ذلك طلباً للراحة، ثم يستيقظ فيؤدي صلاة العصر ، وبعد ذلك يلزم الأمير للمنادمة والمحادثة حتى يصلي المغرب ». ويضيف تلميذه الجوزجاني إلى ذلك أن طلبة العلم كانوا يجتمعون في داره كل ليلة، فيقرأ احدهم من الشفاء نوبة ، والآخر من القانون نوبة ، حتى إذا فرغوا من القراءة أحضر المغنون على اختلاف طبقاتهم، وهيأ مجلس الشراب بآلاته .

وظل ابن سينا على هذه الحال زماناً حتّى آقيل من وزارته ، ولما توفي شمس الدولة وخلفه ابنه سماء الدولة طلب الجيش من هذا الأمير الجديد أن يقلد ابن سينا الوزارة، فرفض ذلك واختار لنفسه وزيراً آخر ، فرأى ابن سينا أن يكاتب علاء الدولة أمير اصفهان طالباً اللجوء اليه، فنمي ذلك إلى الوزير تاج الملك، فألقى القبض على ابن سينا، وسجنه في قلعة فردجان. ويشاء القدر بعد مرور أربعة أشهر على حبس ابن سينا أن تقع حرب بين علاء الدولة أمير أصفهان وسماء الدولة أمير همذان، وأن يؤدّي انهزام سماء الدولة إلى اطلاق سراح ابن سينا، وإلى سفره بعد ذلك إلى اصفهان متنكراً في زي الصوفية .

ولما بلغ ابن سينا مدينة أصفهان استقبله أميرها علاء الدولة استبقالاً حاراً وأدخله في خدمته، فاقام ابن سينا في مدينة أصفهان مدة ثلاث عشرة سنة، مكرماً مبجلا، يحضر مجلس الأمير في ليالي الجمعات ، ويناظر العلماء بين يديه ، ويصحبه في حروبه ، حتّى لقد اتهم هذا الامير بالزندقة لملازمة ابن سينا مجلسه .

وكان ابن سينا قد أصيب بمرض القولنج وهو مع الأمير علاء الدولة في بعض حروبه، فحقن نفسه في يوم واحد ثماني مرات، حتّى تقرحت بعض أمعائه، فلما اشتد عليه المرض أضطر إلى الرجوع إلى اصفهان لمعالجة نفسه ، وما أن ابلّ من مرضه قليلاً حتّى عاد إلى حضور مجلس علاء الدولة، الا انه لم يتحفظ، بل أكثر من التخليط في الشهوات، حتّى عاودته علته ، فكان ينتكس، ثم يبرأ في كل وقت، إلى أن سار مع علاء الدولة إلى همذان في أحد حروبه، فعاودته العلة في الطريق، وأيقن أن العلاج لا يفي بدفع المرض ، فأهمل مداواة نفسه واستسلم للقضاء ، وأخذ يقول : « المدبر الذي كان يدبر بدني قد عجز عن التدبير ، والآن فلا تنفع المعالجه [1] » ، ثم اغتسل وتاب وتصدق بما معه على الفقراء ، ورد المظالم على من عرفه، واعتق مماليكه، وفارق الحياة سنة ٤٢٨هـ، وله من العمر سبعة وخمسون عاماً ، هدفن بهمذان تحت السور من جانب القبلة ، وقبره معروف .

---

١ ــ ابن أبي أصيبعة ، عيون الانباء ، جزء ٢ ، ص ٩

وقد هجاه أحد الشعراء بقوله :

رأيت ابن سينا يعادي الرجال وبالحبس مات أخس الممات
فلم يشف ما نالـه بالشفـا ولم ينج من موته بالنجاة

٣ ـ شخصيته

كان ابن سينا على جانب عظيم من الذكاء والفطنة والنشاط وتوقد القريحة ، فكان خلال سني دراسته لا ينام ليلة بكاملها ، حتى إذا غلبه النوم حلم بمسائل العلم باعيانها، واتضحت له وجوهها في المنام .

كان يقرأ الكتب بسرعة ويكتب المسائل بسرعة . وكانت طريقته في القراءة بعد تصفح كل كتاب أن يقصد المواضع الصعبة منه، فيدرك بسرعة رتبة صاحبه في العلم ودرجة فهمه .

ولم يكن أعجب من سرعته في القراءة غير سرعته في التأليف . وكثيراً ما كان يكتب الرسالة في ليلة واحدة ، أو يصنف الكتب في السجن ، أو في السفر ، أو في مجالس الشراب .

وكان إلى جانب ذلك شديد الاعتداد بنفسه ، شديد الشعور بقيمته الذاتية ، والدليل على ذلك أنه كان يصف نفسه بالتقدم والبراعة في جميع العلوم، كقوله: ان الناتلي حذر والده من شغله بغير العلم لاعجابه بشدة ذكائه . وقوله : « وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب حتى كان يقضي مني العجب»، وقوله في علم الطب : « فلا جرم اني برزت في أقل مدة، حتى بدأ الفضلاء يقرأون علي علم الطب، وتعهدت المرضى ، فانفتح علي من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف ، وأنا مع ذلك اختلف إلى الفقه واناظر فيه ، وانا في هذا الوقت من ابناء ست عشرة سنة » .

وقوله :

لما عظمت فليس مصر واسعي   لما غلا ثمني عدمت المشتري

تكلم مرة في مسألة من مسائل اللغة بين يدي علاء الدولة، وكان ابو منصور الجبائي حاضراً، فالتفت إلى ابن سينا وقال له: انك فيلسوف وحكيم، ولكنك لم تقرأ من اللغة ما يرضي كلامك فيها، فأثر هذا الكلام في نفسه تأثيراً عميقاً جعله يقرأ كتب اللغة، ويبلغ فيها مبلغاً قلما يتفق لمثله. ولما أحس بنضجه صنف في اللغة ثلاث رسائل: احداها على طريقة ابن العميد، والثانية على طريقة الصابي، والثالثة على طريقة الصاحب، ضمنها كثيراً من الالفاظ الغريبة، ثم طلب من الأمير أن يعرض هذه الرسائل على الجبائي زاعماً أنه قد ظفر بها وقت الصيد في الصحراء، فنظر فيها الجبائي وأشكل عليه كثير مما فيها، فقال له ابن سينا، ان ما تجهله من هذا الكتاب مذكور في الموضع الفلاني من كتب اللغة، وذكر له كثيراً من الكتب اللغوية المعروفة، فأدرك الجبائي ان تلك الرسائل الثلاث من تصنيف ابن سينا، فتنصّل واعتذر اليه، وقلبه يغلي حقداً وانتقاماً. وهكذا كان ابن سينا لا يحفل بارضاء الناس، ولا يراعي عواطفهم. ذكروا أنه دخل مرة على مسكويه والتلاميذ حوله ، فرمى اليه بجوزة وقال له : بيّن مساحة هذه الجوزة بالشعيرات ، فرفع مسكويه أوراقاً في الاخلاق، ورماها إلى ابن سينا ، وقال له : اما أنت فاصلح اخلاقك أولا حتى استخرج مساحة الجوزة .

جمع ابن سينا في حياته القصيرة بين الكثير من المتناقضات: كالجمع بين الاقبال على الاهواء والشهوات، والاقبال على البحث والتأمل، أو الجمع بين ضجيج السياسي وسكينة الفيلسوف ، وبين صبر المحقق وجرأة المخترع ، فكان رجلاً قوي الغرائز حاد المزاج ، شديد الطموح ، مقبلاً على الدنيا ، لا حيلة له في اجتناب مراتب الرفعة ، لأنه طبيب مشهور ، وعالم مشهور ، وفيلسوف مشهور ، فلو ترك الدنيا لما تركته، ولو هجر الناس لما هجروه، وقد أعدته جبلته للمغالبة، فكثر حساده واعداؤه كما كثر أصدقاؤه . ولعلّ أشد الحوادث ايلاماً لنفسه قيام حسّاده في همذان باغراء العامة به، واتهامهم اياه بمعارضة القرآن، بل ربما كان لانقطاعه إلى الفلسفة، ولعلاقته بالاوساط الشيعية المعتدلة والغالية، أثر في حمل المتشددين من أهل السنة على انتقاده وتكفيره .

لقد عاش ابن سينا في عصر كثير الاضطراب ، عرف فيه حلو الحياة ومرها.

ولكن هذه الحياة الحافلة بالنجاح أحياناً، وبالفشل أحياناً، لم تؤثر في تغيير مجرى افكاره. ومن العجيب أن يجيء مذهبه الفلسفي أبعد المذاهب عن تصوير حياته . فهو رجل قوي المزاج ، كثير الاضطراب محب للمغامرات ، مخلط في الشهوات ، ساع وراء اللذات ، لا يهدأ ولا يفتر ، ولكنه في مذهبه الفلسفي مؤمن بالخير والنظام والعقل والاعتدال والكمال . وهو لم يكن متشائماً ولا زاهداً في الحياة ولا متشككاً ، بل كان متفائلاً يعتقد ان هذا العالم الذي نعيش فيه أحسن العوالم الممكنة . وإذا قرنت بينه وبين الفاراني وجدته أشد ارتباطاً منه بموطنه الأصلي ، لأن الفاراني كان قليل التقيد بالروابط الطبيعية والاجتماعية ، لا يتراجع عن ترك موطنه ضارباً في مختلف الاصقاع ، على حين أن ابن سينا لم يغادر الأرض الايرانية مرة واحدة بالرغم من اضطراب حياته وتقلب مراحلها . وهو وان اضطرته ظروف الزمان الى تغيير مقامه عدة مرات، إلا أنه لم يعد في تنقلاته قصور الامراء الايرانيين، ولم يلجأ مرة إلى الغزاة الغزنويين. ومع أنه اخفق في وزارته بهمذان، فانه لم يكن ليتراجع عن الاضطلاع باضخم المسؤوليات إذا دعته الحاجة إلى ذلك، فما بالك إذا ظل مخلصاً لعلاء الدولة في جميع تقلبات حياته، حتى شهد استيلاء مسعود الغزنوي على اصفهان وقلبه لاوضاع البلاد رأساً على عقب .

لقد قضى ابن سينا أيامه الأخيرة في سلسلة من الامراض والرحلات القسرية والتنقلات المفاجئة ، ولكنه لم يخش المرض ، ولم يخف من الموت ، بل ظل يضني قواه في العمل الشديد بالرغم من اعتلال صحته. وقد خوطب في ذلك مرة فقال، أنه يحب الحياة عريضة قصيرة ، ولا يحبها طويلة ضيقة .

تلك هي شخصية ابن سينا العجيبة فلا غرو إذا انتشرت حولها الاساطير ، فهو رمز الحكمة عند الشرقيين . وأمير الأطباء عند الغربيين ، وله في الفولكلور التركي صورة خيالية، وهي صورة ساحر عجيب الاطوار يجذب الجرذان بتعاويذه ، محب للخير ، حكيم يلعب بحظوظ الناس وبطوالع الملوك، ويهزأ بالمقادير .

ولا شك أن لهذه الشخصية الفولكلورية علاقة بشخصية ابن سينا الحقيقية ، لانك تجده طبيباً يشفي الأمراء من أمراضهم ، فينادمهم زماناً ثم يهجرهم حفظاً لكرامته ، ويتصل بغيرهم، وينتقل من مدينة إلى أخرى، يؤلف الكتب، ويشرب الخمر تداوياً.

فتارة تجده وزيراً ، وأخرى فقيراً زاهداً على زي الصوفية، وتجده كذلك في مجالس الامراء مبجلاً ، لحسن حديثه، وشدة ذكائه، وبهاء طلعته ، وتجد الناس يشفقون على انفسهم منه ، ثم تجده في السجن يصنف الكتب وينظم الشعر ويشكو الزمان .

لقد كان عصر ابن سينا عصراً غنياً بالرجال ، فيه عاش الفردوسي والبيروني ومسكويه وغيرهم من العلماء. وفيه تراخت سلطة الخلافة العباسية،وقامت في ايران دويلات محلية ، ومراكز علمية مستقلة عن بغداد . وقد مثل هذا العصر بأبرز صفاته مفكران كبيران،هما ابن سينا والبيروني،على ما كان بينهما من اختلاف في الصفات والنزعات ، إلا أنهما اشتركا في تلك الروح العلمية التي كانت تهيب بهما إلى البحث العلمي الحر ، وإلى احترام الحضارات السابقة .

على أنه لم يمض على وفاة ابن سينا والبيروني الا القليل حتى قامت غزوة جديدة أعادت إلى الدولة الاسلامية وحدتها الادارية . وهي غزوة السلجوقيين ، لا شك ان ابرز ما يتميز به عهد السلجوقيين،من الناحية الثقافية،قيام وزير ألمعي كنظام الملك بتأسيس أولى المدارس العالية في العراق،وأخصها النظامية . ثم استقدامه الغزالي للتدريس فيها ، ولكن الذي يهمنا ابرازه الآن هو اختلاف موقف ابن سينا والبيروني عن موقف الغزالي ، فابن سينا والبيروني يمثلان الاتجاه العلمي والموضوعي الحر . على حين أن الغزالي يمثل النزعة السلفية التقليدية ، ولا يخفى كيف عمل الغزالي على محاربة الفلاسفة وتكفيرهم،وكيف انتهى به الأمر إلى الارتماء في أحضان الصوفية . فهذان كما ترون موقفان متضادان،سيطرت فيهما عقليتان متباينتان،تمثلان من الوجهة التاريخية عصرين مختلفين .

٤ ــ آثاره .

لم تستطع الاضطرابات السياسية ومشاغل الحياة العملية ان تفت في عضد ابن سينا، أو تضعف عزمه على متابعة نشاطه العلمي . وانه ليأخذنا العجب عند اطلاعنا على عدد الكتب التي صنفها في كل فن،حتى بلغت في لائحة الاب قنواتي ٢٧٦ كتاباً ورسالة (١).

---

١ ــ قنواتي (جورج شحاته) ، مؤلفات ابن سينا ، القاهرة ١٩٥٠ .

ولسنا نستطيع الآن أن نذكر لكم أسماء جميع هذه الكتب، فأنّ بعضها في المنطق، وبعضها في الشعر واللغة، وبعضها في الطبيعيات، وبعضها في النفس، وبعضها في الطب، وبعضها في الفلك والرياضيات، وبعضها في الفلسفة والالهيات، وبعضها في الاخلاق والسياسة والتصوف . وحسبنا هنا ذكر أهم كتبه في المنطق والنفس والفلسفة والاخلاق والتصوف. أما كتبه الاخرى فأهمها كتاب القانون في الطب، الذي طبع لاول مرة في رومة سنة ١٥٩٣، وكان قد ترجم إلى اللغة اللاتينية في القرن الثاني عشر، ثم طبع باللاتينية في القرن الخامس عشر ست عشرة مرة، وأعيد طبعه في القرن السادس عشر عشرين مرة ، وظل يدرس في جامعات اوربة حتّى القرن الثامن عشر .

آ — **كتبه المنطقية**: لابن سينا في المنطق كتب ورسائل كثيرة، منها: (١) منطق المشرقيين طبع في القاهرة سنة ١٩١٠ (٢) وكتاب الموجز في المنطق (٣) وكتاب الاوسط الجرجاني في المنطق (٤) وكتاب الموجز الكبير في المنطق (٥) ورسالة في أصول علم البرهـــان (٦) والرسالة الموجزة في المنطق (٧) ورسالة الحـــدود (٨) والقصيدة المزدوجة في المنطق، طبعت مع كتاب منطق المشرقيين سنة ١٩١٠ (٩) ومقالة في تعقب الوضع الجدلي (١٠) ومقالة في غرض قاطيغورياس (١١) ومقالة في معاني كتاب ريطوريقا نشرت في مصر سنة ١٩٥٠ من كتاب المجموع أو الحكمة العروضية (١٢) واقسام العلوم العقلية نشرت في كتاب تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات سنة ١٩٠٨ في مصر . هذا عدا منطق الشفاء والنجاة والاشارات .

ب — **كتبه النفسية** : وهي (١) رسالة في معرفة النفس الناطقة واحوالها، نشرت في القاهرة سنة ١٩٣٤ (٢) ورسالة في أحوال النفس، طبعت في القاهرة سنة ١٩٥٢ مع ثلاث رسائل أخرى، وهي بحث في القوى النفسانية، ورسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها المذكورة آنفاً ، ورسالة في الكلام على النفس الناطقة (٣) رسالة في بقاء النفس الناطقة (٤) رسالة في تعلق النفس بالبدن (٥) رسالة في الحجج العشر في جوهرية النفس الناطقة، طبعت في مجموع رسائل الشيخ الرئيس، حيدر آباد، ١٣٥٤ (٦) مقالة في النفس الفها للأمير نوح بن منصور (٧) القصيدة العينية في النفس (٨) وله في اللغة الفارسية شرح كتاب النفس لارسطو . هذا عدا بحوثه النفسية في كتاب الشفاء، وكتاب النجاة، وكتاب الاشارات، وغيرها .

ج — **كتبه الفلسفية والالهية** : وهي (١) الهيات الشفاء (٢) الهيات النجاة (٣) كتاب الاشارات (٤) وكتاب الانصاف ذكره القفطي والبيهقي، ونشر عبد الرحمن بدوي نصوصاً منه في كتاب ارسطو عند العرب (٥) وكتاب الحكمة العروضية (٦) وكتاب الحاصل والمحصول (٧) وكتاب عيون الحكمة طبعت مخطوطته في طهران سنة ١٩٥٤ (٨) وكتاب التعليقات، نشره عبد الرحمن بدوي في كتاب أرسطو عند العرب (٩) وكتاب المباحثات (١٠) وكتاب اللواحق، وهو شرح الشفاء (١١) عدة رسائل في المبدأ والمعاد، طبعت الاضحوية منها في القاهرة سنة ١٩٤٩ (١٢) رسالة في معرفة ذات الله وصفاته وأفعاله (١٣) رسالة التوحيد (١٤) رسالة الحكمة العرشية (١٥) رسالة في اثبات النبوة (١٦) رسالة القضاء والقدر (١٧) قصيدة الجمانة الالهية في التوحيد، وغيرها كثير.

د — **كتب السياسة والاخلاق والتصوف** : (١) رسالة السياسة، نشرت في كتاب مقالات فلسفية قديمة، بيروت ١٩١١ (٢) رسالة الأرزاق (٣) رسالة الاخلاق (٤) رسالة العهد، طبعت في كتاب تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (٥) كتاب البر والاثم (٦) رسالة حي بن يقظان (٧) رسالة الحث على الذكر، طبعت في مجموع رسائل الشيخ الرئيس، حيدرآباد ١٣٥٤، (٨) رسالة اجابة الدعاء وكيفية الزيارة، طبعت في مجموعة مهرن سنة ١٩١٧ (٩) رسالة في دفع الغم عند وقوع الموت، طبعت في مجموعة مهرن (١٠) رسالة في الصلاة وماهيتها، طبعت في مجموعة مهرن وفي كتاب جامع البدائع (١١) ورسالة الطير، طبعت في مجموعة مهرن وفي كتاب جامع البدائع (١٢) ورسالة العشق، طبعت في مجموعة مهرن وفي كتاب جامع البدائع (١٣) ورسالة في ماهية الحزن (١٤) ورسالة في حكمة الموت (فارسية) (١٥) ورسالة الخلوة (١٦) ورسالة الدعاء (١٧) ورسالة الزهد (١٨) ورسالة السعادة والشقاوة الدائمة في النفوس (١٩) ورسالة العلم اللدني (٢٠) ورسالة في مخاطبة الارواح بعد مفارقة الأشباح، وغيرها كثير.

وله أيضاً تفسير بعض السور القرآنية باسلوب فلسفي، نشر بعضها في كتاب جامع البدائع كتفسير الصمدية، وتفسير سورة الاعلى، وتفسير سورة الفلق. وتفسير سورة الناس، وتفسير المعوذتين. وقد استعمل ابن سينا في رسالة الطير، ورسالة حي بن يقظان، ورسالة سلامان وأبسال، وغيرها، أسلوباً رمزياً لا يخلو من الطرافة،

ولكنه على طرافته كثير التكلف . كأن رموزه الحسية مفاهيم فارغة أو كأن صوره المشخصة معقولات مجردة .

ولعل أجل كتب ابن سينا الفلسفية كتاب الشفاء، وكتاب النجاة، وكتاب الاشارات.

أما **كتاب الشفاء** فهو أشبه شيء بموسوعة فلسفية، ألّفه ابن سينا للعامة من مزاولي علوم الفلسفة، واعطاهم فيه ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم. وهو كتاب حسن التبويب، محكم الترتيب، يشتمل على أربعة أقسام : المنطق، والرياضيات، والطبيعيات، والالهيات ، وفي كل قسم منه فنون ومقالات وفصول . كتب باسلوب علمي رصين لا أثر فيه للتكرار ولا للصناعة اللفظية . قال ابن سينا في مقدمة هذا الكتاب : « تحريت ان أودعه اكثر الصناعة ، وأن اشير في كل موضع إلى موقع الشبهة ، وأحلّها بايضاح الحقيقة بقدر الطاقة ، واورد الفروع مع الاصول ، إلاّ ما أثق بانكشافه لمن استبصر بما نبصره وتحقق ما نصوره، أو ما عزب عن ذكري ولم يلح لفكري، واجتهدت في اختصار الألفاظ جداً ، ومجانبة التكرار أصلاً، إلا ما يقع خطأ أو سهواً، وتنكبت التطويل في مناقضة مذاهب جلية البطلان، أو مكفية الشغل بما نقرره من الاصول، ونعرفه من القوانين . ولا يوجد في كتب القدماء شيء يعتد به إلاّ وقد ضمناه كتابنا هذا ، فان لم يوجد في الموضع الجاري باثباته في العادة وجد في موضع آخر رأيت أنه اليق به (١) » وقال في منطق المشرقيين انه كره شق العصا ومخالفة الجمهور ، لأن المشتغلين بالعلم من أهل زمانه كانوا شديدي الاعتزاء إلى المشّائين ، فانحاز إليهم وتعصب لهم في الابتداء ، ثم أكمل ما ارادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا أربهم منه ، وأغضى عما تخبطوا فيه وجعل له وجهاً ومخرجاً ، فان جاهر بمخالفتهم ففي الشيء الذي لم يمكن الصبر عليه ، وقد ضنّ باعلان آرائه كلها في كتاب الشفاء، فجرى فيه مجرى المساعدة لا مجرى المناقشة (٢) » . وإذا كان قد سار على نمط آرسطو في مبادئه ، وابتعد عنه في غاياته ومقاصده، فمرد ذلك إلى نزعته الافلاطونية، ورغبته في بناء فلسفة جديدة تجمع بين مبادىء الفلسفة اليونانية وأصول العقيدة الاسلامية .

---

١ ــ الشفاء ، المدخل ، ص : ٩ ، القاهرة ١٩٥٣ .

٢ ــ منطق المشرقيين ، ص : ٣ ، القاهرة ١٩١٠

وأما **كتاب النجاة** فهو مختصر الشفاء ، وهو يشتمل على المنطق والرياضيات والطبيعيات والالهيات، الا ان ابن سينا لم يكتب رياضياته بنفسه، بل كتبها تلميذه أبو عبيد الجوزجاني، وقد جاء هذا الكتاب محكم التصنيف يشبه الشفاء في تبويبه وترتيبه، ولكنه يفضله بجزالة معانيه،وايجاز اسلوبه،ودقة الفاظه .

وأما **كتاب الاشارات** فقد الفه ابن سينا في أواخر أيامه . وكان يَضنّ به على غير أهله ، وهو اشارات إلى أصول وتنبيهات تشتمل على تذنيب ، ووهم ، ونكتة ، وتذكرة، وهداية، وتحصيل، ونصيحة، وفائدة، وغيرها ، جمعت في عشرة نهوج وعشرة أنماط ، أتى فيها ابن سينا على المنطق والطبيعيات والالهيات والتصوف. ولكتاب الاشارات اسلوب عذب يختلف عن اسلوب الشفاء والنجاة، فبينا نحن نجد في عبارة الشفاء تموجاً وانعطافاً يدلان على ما في تفكير ابن سينا من حياة، وعلى ما في حياته من قوة ، نجد في عبارة الاشارات نحتاً ورنة ادبية وسجعاً، وبينا نحن نجد اسلوب الشفاء طويل الجمل مشوش الضمائر ، نجد اسلوب الاشارات مرصوص العبارة، منمق الالفاظ ، لا يخلو من الروعة والجمال، حتّى لقد قيل ان «هذا الكتاب بين المؤلفات السينوية يتيمة العقد، وجوهرة التاج الثمينة، وثمرة النضج الكامل، يمتاز بسمو أسلوبه وعمق أفكاره وتعبيره عن آراء ابن سينا الخالصة التي لا تشوبها نظريات المدارس الاخرى [1] » .

ولا يمكننا أن ننهي كلامنا على كتب ابن سينا دون الاشارة إلى كتاب له مفقود، دار حوله جدل طويل ، وهو كتاب **الحكمة المشرقية** ، فقد أشار الجوزجاني إلى هذا الكتاب وقال أنه لا يوجد تاماً، وذكره ابن طفيل في كتاب حي بن يقظان، وابن رشد في تهافت التهافت ، ويظهر ان كتاب الحكمة المشرقية أدل على فلسفة ابن سينا من الشفاء والنجاة والاشارات ، فقد صرّح هو نفسه بان الحق عنده غير ما ذكره في الشفاء، وانه إنما الف هذا الكتاب على مذهب المشائين، وان من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه ، فعليه بكتاب الحكمة المشرقية . ولعل المقصود بالحكمة المشرقية فلسفة

١ ــ ابراهيم مدكور ، في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ، ص : ٤٦ .

الاشراق ، التي يتم بها الادراك عل سبيل الذوق والحدس، لا على سبيل القياس، وتقديم المقدمات ، وانتاج النتائج، ورتبة الذوق والكشف فوق رتبة العلم النظري، لأنها تختلف عنها بزيادة وضوح الصور ، واشراقها، وسرعة الكشف عنها دفعة، ونسبة الحكمة الاشراقية إلى الحكمة النظرية كنسبة طريقة الصوفية إلى طريقة علماء الكلام ، وقد قيل ان افلاطون كان رئيس الإشراقيين، كما كان آرسطو رئيس المشائين .

ومهما يكن من أمر فان في كتب ابن سينا التي وصلت الينا اتجاهاً إشراقياً لا يخفى على المحقق ، وسنحاول ابراز هذا الاتجاه خلال كلامنا على فلسفته .

فلسفة ابن سينا

١ - مقدمة عامة

ابن سينا في طليعة الفلاسفة الذين وضعوا مبادىء التفكير السكولاستيكي ، وحاولوا الجمع بين الدين والفلسفة . وهو وان لم يشتهر عند الاوربيين بشرح مذهب ارسطو كما اشتهر به ابن رشد ، فان تأثيره في تاريخ الفلسفة أعمق وابعد . وسبب ذلك أنه لم يقلّد أرسطو حذو النعل بالنعل كما فعل ابن رشد ، ولم يقيد نفسه بمذهب واحد بعينه ، بل كان يأخذ من كل مذهب ما يرضيه ، ويجمع مادة بحثه من كل حدب وصوب ، ويمزج علم اليونان بحكمة الشرق، فساقته هذه القدرة على الجمع ، والتوفيق والمزج، والتأليف، إلى إقامة صرح فلسفي عظيم يمثل المذاهب القديمة أحسن تمثيل، ويعبر عن روح عصره أصدق تعبير . وهذا الصرح الفلسفي الذي أقامه على أساس مزدوج من العلم اليوناني والحكمة الشرقية، فضمنه ما اتصل اليه من الافلاطونية والمشائية والافلاطونية الحديثة والحكمة الفارسية ، والهندية ، والبابلية ، كان الفارابي قد حاول بناءه قبله، فحمل ذلك ابن رشد على التصريح بابتعاد الفارابي وابن سينا عن أرسطو ، فلامهما على ذلك ، وأصلح ما توهماه ، وبين أنه لولا ابتعادهما عن آراء المعلم الاول، لما استطاع الغزالي أن يتجرد للرد عليهما في كتاب تهافت الفلاسفة. لقد أحاط ابن سينا بجميع نواحي العلم والفن والأدب ، فكان شاعراً وعالماً وطبيباً وفيلسوفاً معاً، إلا ان عبقريته الشعرية دون عبقرية الفردوسي، ومقدرته العلمية دون مقدرة البيروني، وحذقه في الطب دون حذق الرازي، واصالته الفلسفية دون أصالة الفارابي . حتّى لقد بين (دي بور) أن أكبر خطأ وقع فيه مؤرخو الفلسفة الاسلامية « اعتقادهم ان ابن سينا كان أعلى من الفارابي كعباً في تقرير مذهب ارسطوطاليسي خالص (١)». وقد بينا سابقاً، عند كلامنا على فلسفة الفارابي، أنه لا يوجد في فلسفة

---

١ - دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص : ١٦٦ .

ابن سينا شيء إلا وبذوره موجودة في فلسفة الفارابي . ونعتقد ان ابن سينا لم يفق استاذه بعمق التفكير وقوة الفهم، واصالة الابتكار، بل فاقه بروعة الاسلوب وقوة التركيب والتأليف والتنسيق والمهارة في جمع العناصر من مصادر مختلفة لابرازها في صورة فنية متماسكة .

ولعله من الطريف ان نذكر هنا رأي ابن سبعين في مجهود ابن سينا ، فقد وصفه بقوله: « ان ابن سينا مموّه ومسفسط ، كثير الطنطنة، قليل الفائدة، وما له من التآليف لا يصلح لشيء ، وزعم أنه ادرك الفلسفة المشرقية ، ولو أدركها لتضوّع ريحها عليه ، واكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب افلاطون ، والذي فيها من عنده فشيء لا يصلح ، وكلامه لا يعول عليه ، والشفاء أجلّ كتبه ، وهو كثير التخبط مخالف للحكيم، وان خلافه له لمما يشكر عليه ، فانه بيّن ما كتمه الحكيم ، وأحسن ما له في الإلهيات الاشارة والتنبيهات ، وما رمزه في حي بن يقظان، وما ذكره فيه هو من مفهوم النواميس لافلاطون وكلام الصوفية (١) » . قال : واما الفارابي فهو أفهم فلاسفة الاسلام ، واذكرهم للعلوم القديمة، وهو الفيلسوف فيها لا غير (٢). ومهما يكن في قول ابن سبعين من تعسف فأن أمراً واحداً لا ريب فيه ، وهو ان ابن سينا كان على تأثره بالفارابي أكثر فلاسفة الاسلام استقلالاً عن آرسطو، وهو في ذلك يقول : ولا نبالي بمفارقة تظهر منا لما الفه معلمو كتب اليونان الفاً عن غفلة وقلة فهم ، ولما سمع منا في كتب الفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين (٣) » ، ويصرح في كتاب الشفاء ان ما قاله آرسطو في بعض المسائل لم يرضه، حتى لقد أدرك ابن طفيل حقيقة موقف ابن سينا إزاء آرسطو، فقال في كتاب حي بن يقظان: « وأما كتب ارسطوطاليس فقد تكفل الشيخ أبو علي بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه ، وسلك طريق فلسفته في كتاب الشفاء ، وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير

---

١ ــ راجع النصوص التي نشرها (ماسينيون) في كتاب Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la mytique en pays d'Islam, P. 128 – 129)

٢ ــ المصدر نفسه .

٣ ــ منطق المشرقيين . ص : ٢

ذلك، ومن قرن بين ما جاء في كتاب الشفاء، وما جاء في كتب آرسطو، ظهر له أن في كتاب الشفاء أشياء لم تصلنا عن آرسطو ، وإذا أخذ ما يعطيه كتاب الشفاء على ظاهره دون سره وباطنه لم يوصل به إلى الكمال .

وقد بينا غير مرة (١) أن ابن سينا كان اقرب إلى افلاطون منه إلى آرسطو في كثير من المسائل، وان القديس توما الاكويني كان يلوم ابن سينا على ميله إلى فيلسوف الاكاديمية، الاان الحق الذي يجب اظهاره الآن هو ان ابن سينا لم يبن بناءه الافلاطوني الا بحجارة مشائية ، ويمكننا أن نقول في ابن سينا ما قاله (شوفاليه) في القديس توما الاكويني ، قال : « ان الذرات نفسها يمكن أن تدخل في تركيب تيارين مختلفين تماماً ، لأن التيار ليس تابعاً للذرات التي يتألف منها الماء ، وانما هو تابع لانحدار المجرى وميله . ان اكثر آراء القديس توما الاكويني تشابه آراء آرسطو مشابهة تامة ، انه استقى هذه الآراء من ينابيع الحكمة المشّائية ، ولكن انتفاعه بها مختلف ، ومعناها عنده متباين، والغاية التي يرمي اليها مخالفة لغاية آرسطو. أن هنالك نهرين يجريان في انحدارين متباينين ، فالذي ينظر إلى المبادىء يجد آرسطو والقديس توما الأكويني متفقين ، ولكن الذي ينظر إلى الغايات يجد بينهما اختلافاً شديداً (٢) » . وسنبين فيما بعد أن غاية ابن سينا مختلفة عن غاية آرسطو، وان كانت مبادىء المعلم الاول تؤلف لحمة فلسفته وسداها . قد ينبع نهران من جبل واحد ، ويجريان في اتجاهين مختلفين، حتى إذا وصل كل منهما إلى مصبه صعب عليك أن ترجع مياهه إلى أصلها، ان معرفة الغايات في تاريخ المذاهب أكثر خطورة من معرفة الوسائل المؤدية اليها . ولسنا نستطيع الآن أن نتكلم على جميع العناصر التي انصبت في مذهب ابن سينا، ولكننا نستطيع أن نقول فيها قولاً واحداً ، وهو ان ابن سينا بالرغم من تأثره بالمشائين والمتكلمين، والسريانيين، والافلاطونيين المحدثين، استطاع أن يبني مذهباً فلسفياً رائعاً لا يخلو في بعض نواحيه من النقص ، الا أنه بناء هندسي متسق يدل على مجهود جبار ونفس تواقة إلى الخلود . وها نحن اولاء ذاكرون لكم بعض آراء ابن سينا في المسائل التالية ، وهي: الواجب والوجود ، وقدم العالم ، ونظرية النفس .

---

١ ـ راجع كتابنا : من افلاطون الى ابن سينا ، الطبعة الرابعة ، ص : ١٩ ــ ٢١ ، ٣٧ ــ ٣٨ .

٢ ـ Chevalier, Trois conférences d'oxford. Paris 1928, p. 9.

٢ – الواجب الوجود

١ – **الممكن والواجب** . ان انقسام الوجود إلى قسمين أحدهما ممكن ، والآخر واجب مبدأ أساسي أخذه ابن سينا عن الفارابي ، وجعله ركناً من اركان فلسفته العامة .

يقول ابن سينا في كتاب النجاة (١) : لا شك ان هنا وجوداً . وهذا الوجود ينقسم إلى واجب وممكن ، أما الواجب الوجود فهو الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال ، وأما الممكن الوجود فهو الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال . ومعنى ذلك ان الواجب الوجود هو الضروري الوجود ، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه ، أي لا في وجوده ، ولا في عدمه .

ثم ان الواجب الوجود قد يكون واجباً بذاته أو واجباً بغيره . فالواجب الوجود بذاته هو الذي لا نستطيع أن نتصور عدمه ، أما الواجب الوجود بغيره فهو الذي يكتسب وجوده من مبدأ خارج عن ذاته. فالله مثلاً واجب الوجود بذاته ، لأنه لا يحتاج إلى شيء آخر يكسبه الوجود ، أما الأربعة فهي واجبة بغيرها أي بالاجزاء التي تتألف منها ، وكذلك الاحتراق فهو واجب بغيره ، لأنه لا يتحقق بالفعل إلا عند التقاء القوة المحرقة والقوة المحترقة .

وانقسام الرجود عند ابن سينا إلى واجب وممكن ليس معنى عقلياً فقط ، وانما هو معنى حقيقي قائم في موضوع ،وعارض لموضوع ، لان ابن سينا يعني بممكن الوجود ما هو بالقوة ، ويطلق لفظ الممكن على كل صحيح الوجود . والدليل على ذلك قوله في المنطق ان للممكن معنيين: أحدهما اطلاقه على ما ليس بممتنع ، والآخر اطلاقه على ما ليس بواجب ، ولا ممتنع . والمعنى الأول عام ، والثاني خاص ، لأنك إذا اطلقت الممكن على ما ليس بممتنع فقط ،كان الواجب قسماً من الممكن ، إذ الشيء لا يكون واجباً إلا إذا كان ممكن الوجود أولاً . ولكنك إذا اطلقته على ما ليس بواجب ولا ممتنع كان هنالك ثلاثة أقسام ، وهي: الممكن ، والواجب ، والممتنع ،

---

١ – النجاة ، ص : ٣٨٣ – ٣٨٤ .

وهذا المعنى الثاني أخص من الاول . أما في علم ما بعد الطبيعة فان معنى الممكن الذي اختاره ابن سينا هو المعنى العام ، والدليل على ذلك قوله ان الواجب الوجود قسمان : الواجب الوجود بذاته ، والواجب الوجود بغيره ، والواجب بغيره ممكن الوجود بذاته ، لأنه لو لم يكن ممكن الوجود بذاته لكان ممتنع الوجود

فكل كائن محتاج إذن قبل كونه إلى أن يكون ممكن الوجود بذاته ، لأنه إذا كان ممتنع الوجود بنفسه لم يكن البتة . وليس معنى امكان وجوده أن الفاعل قادر عليه ، بل الفاعل لا يقدر عليه الا اذا كان ممكناً . فهناك اذن فرق بين كون الشي ممكناً في نفسه ، وكونه مقدوراً عليه. ان كونه ممكناً في نفسه هو باعتبار ذاته، أما كونه مقدوراً عليه فهو باعتبار اضافته إلى موجده .

فاذا تقررت لنا هذه الحقائق أمكننا ان نقسم هذه المعاني ثلاثة أقسام، وهي :

١ ـ الممكن بذاته وهو الذي لا ضرورة في وجوده، ولا في عدمه ، بل يستوي فيه الوجود والعدم .

٢ ـ الواجب بغيره الممكن بذاته، وهو يشمل جميع الأشياء الموجودة في هذا العالم.

٣ ـ الواجب بذاته، وهو الله .

فللوجود اذن ثلاث مراتب أدناها مرتبة الممكن بذاته ، واعلاها مرتبة الواجب بذاته . وكلما كان الموجود أقرب إلى السبب الأول كان وجوبه أعظم . ولا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً، لأن الواجب بغيره لا يمكن أن يكون باعتبار ذاته إلا ممكن الوجود ، وهذا ينعكس فيكون كل ممكن الوجود بذاته ، فإنه إذا حصل وجوده، كان واجب الوجود بغيره. وكل ممكن الوجود فهو لا يستطيع أن ينتقل من حال القوة إلى حال الفعل إلاّ بعلة توجب وجوده، لذلك كانت موجودات هذا العالم كلها ممكنة بذاتها وواجبة بغيرها ، فلا وجود بالفعل إلا بشرط الوجوب، وكل ما أكسبه الوجود وجوباً اكسبه العدم امتناعاً، وهذا كله يدل على ان العالم، وان كان باعتبار ذاته ممكن الوجود ، فهو باعتبار إضافته إلى مبدعه واجب الوجود بغيره ، قال ابن سينا : « وإذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم

تجد هذا المحسوس واجباً،وتلوت قوله تعالى لا أحب الآفلين (١) » . فان الهوي في حظيرة الامكان أفول، والارتقاء إلى الوجوب كمال، وهذا الكمال كما سترى يفيض على العالم بوساطة المبادىء المفارقة .

٢ ـ **الماهية والوجود** . على ان أمراً واحداً لا بد من التنبيه عليه منذ الآن ، وهو ان الشيء إما أن يكون عيناً موجوداً خارج العقل ، وإما أن يكون صورة موجودة في العقل،ولكننا عندما نحدد الشيء لا نحتاج إلى ادخال الوجود في مقومات ماهيته ، كتحديد المثلث المتساوي الاضلاع ، فان حدّه يولد في النفس صورة معقولة مطابقة لماهية المثلث ، ولكنه لا يسلتزم بالضرورة وجود المثلث خارج الذهن . قال ابن سينا : « ليس من شأن المعنى المتصور أن يكون له في الوجود مثال بوجه، مثل كثير من الأشكال والمعاني الواردة في كتب الهندسة ، وان كان وجودها في حيز الامكان ، ومثل كثير من مفهومات الفاظ لا يمكن وجود معانيها»، وقال أيضاً : « ان الوجود صفة للأشياء ذات الماهيات المختلفة،ومحمول عليها، خارج عن تقويم ماهياتها» وقال أخيراً : « ان ماهية الشيء قد تكون سبباً لصفة من صفاته، وقد تكون صفته سبباً لصفة أخرى مثل الفصل للخاصة ، ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء، إنما هي بسبب ماهيته التي ليست من الوجود،أو بسبب صفة أخرى ، لأن السبب متقدم في الوجود ، ولا متقدم في الوجود قبل الوجود». ومعنى ذلك كله ان الوجود أمر زائد على الماهية، فائض عليها من مبدأ أعلى منها، فاذا كان الشيء ممكن الوجود لم تستلزم ماهيته وجوده ، ولكنه إذا كان واجب الوجود بنفسه كان وجوده عين ذاته ، فالوجود لا يدخل اذن في تقويم الماهيات الممكنة .

ولنبين الآن كيف استطاع ابن سينا أن يثبت وجود الواجب .

٣ ـ **اثبات واجب الوجود** ـ لابن سينا عدة ادلة على وجود الواجب، منها الدليل المستند إلى انقسام الوجود إلى ممكن وواجب ، والدليل المستند إلى العلة الفاعلة ،

---

١ ـ الاشارات ، ص ١٥٤ .

والدليل المستند إلى العلة الغائية. أو التمامية . وسنقصر كلامنا الآن على شرح دليلين، وهما الدليل المبني على طبيعة الممكن، والدليل المبني على العلة الغائية .

آ — **الدليل الأول** : يقول ابن سينا : كل وجود فاما واجب واما ممكن ، فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب ، وان كان ممكناً فان الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود . ولاثبات ذلك يأتينا ابن سينا ببعض المقدمات، منها انه لا يمكن أن يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات علل ممكنة الذات بلا نهاية . وسبب ذلك أننا لو فرضنا هذه العلل موجودة معاً في زمان واحد ، لتألف منها جملة ، وهذه الجملة إما أن تكون واجبة الوجود بذاتها، وإما أن تكون ممكنة الوجود، فإذا قلنا إنها واجبة الوجود بذاتها وقعنا في التناقض، لأن الواجب الوجود يصبح في هذه الحالة متقوماً بممكنات الوجود ، وإذا قلنا أنها ممكنة الوجود بذاتها كانت محتاجة من حيث هي جملة إلى مبدأ يفيدها الوجود ، وهذا المبدأ لا يمكن أن يكون داخلاً في الجملة، لأن الجملة كما بينا لا تشتمل إلا على ممكنات الوجود ، فبقي إذن أن تكون العلة المفيدة لوجود الجملة خارجة عنها وواجبة الوجود بذاتها . وهكذا تنتهي جميع الممكنات إلى علة واجبة الوجو د بذاتها، خارجة عن الجملة، وهي علة أولى، لأن العلل لا يمكن ان تتسلسل الى ما لا نهاية له .

ب — **الدليل الثاني** ، يقول ابن سينا : ان في الطبيعة غائية، وان كل موجود فله غاية ، وكل متحرك فهو إنما يتحرك إلى غاية ، فاذا كانت العلل الغائية موجودة ، فان هذه العلل يجب أن تكون متناهية ، وذلك لان العلة الغائية هي التي تكون سائر الأشياء من أجلها، ولا تكون هي من أجل شيء آخر . فان كان وراء العلة الغائية علة غائية كانت الأولى لاجل الثانية ، ولم تكن الاولى علة غائية. فان كان ذلك كذلك، فمن جوز أن تكون العلل الغائية تستمر واحدة بعد واحدة، فقد رفع العلل الغائية نفسها، وابطل طبيعة الخير والكمال، اذ الخير هو الذي يطلب لذاته لا لغيره، فليس يصح

اذن ان تتسلسل الغايات تسلسلاً لا نهاية له ، وانما ينبغي أن يكون هناك غاية لا غاية بعدها .

ج — ولسنا نريد الآن أن نناقش هذين الدليلين ، ولكننا نريد أن نقول فيهما قولاً واحداً ، وهو ان كلاً منهما ، يسلم بوجود الشيء المراد اثباته قبل البرهان عليه، وابن سينا نفسه لا يخفي عنا ذلك، لأنه يقول في كتاب الشفاء « ان الواجب الوجود لا برهان عليه، بل هو البرهان على كل شيء » . ومعنى ذلك أنك إذا حاولت البرهان عليه رجع برهانك إلى مجرد تحليل عقلي لمفهوم مسلم به من قبل كمفهوم الواجب ومفهوم الغاية .

٤ — صفات واجب الوجود

آ — الواجب الوجود بذاته هو المبدأ الاول الذي ليس له علة، لأنه لو كان له علة تحدثه، لكان واجب الوجود بغيره لا بذاته .

ب — ان ماهية واجب الوجود وانيته شيء واحد ، لأنه لو لم يكن وجوده عين ماهيته لكان اما جزءاً للماهية أو خارجاً عنها ، فاذا كان جزءاً للماهية كانت ماهيته مركبة، وهذا باطل، وإذا كان خارجاً عن الماهية ولازماً لها، كان ذلك باطلاً أيضاً، لأن الصفة التي هي الوجود لايصح أن تكون علة الماهية الواجبة ، فماهية واجب الوجود هي إذن عين وجوده ، خلافاً لجميع الموجودات الواجبة بغيرها ، فان ماهيتها لا تتضمن وجودها اضطراراً .

ج — ثم ان واجب الوجود مبرأ من كل امكان ، لانه لا يتصور أن يكون واجب الوجود من وجه، وممكن الوجود من وجه آخر، بل يجب أن يكون واجب الوجود من كل وجه، وإذا فرضت ان له جهة ممكنة، فان هذه الجهة لا تتحقق بالفعل إلا بعلة مغايرة لذاته، فلا يكون في هذه الحالة واجباً لتوقفه على غيره .

د — ثم ان واجب الوجود واحد من جميع الوجوه . وسبب ذلك ان الشيء لا يوجد إلا إذا تعين وجوده ، وتعينه إنما يكون بذاته أو بغيره ، فان كان بذاته لم يكن إلا واحداً، لان الماهية إذا كان تعينها بذاتها انحصر نوعها في فرد واحد . ولا يتصور اختلاف الافراد إلا باختلاف التعينات وتعددها. ولا يجوز أن يكون اثنان ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، وكل واحد منهما واجب الوجود بذاته وبالآخر ، لاننا إذا فرضنا ان (آ) واجب بـ (ب) و(ب) واجب بـ(آ) لم يكن ولا واحد منهما واجب الوجود بنفسه ، فلا يمكن أن يكون هناك إلاّ موجود واحد واجب الوجود بذاته .

هـ — ثم ان واجب الوجود بسيط ، وبساطته نتيجة لازمة لأحديّته. ومعنى ذلك أنه لا يجوز أن يكون في واجب الوجود كثْرة بوجه من الوجوه ، لأنه إذا كان لذاته أجزاء يقوم بها ، كان كل جزء من هذه الأجزاء سبباً لوجوده . وما كان لوجوده سبب فهو واجب بغيره ، ويلحق بذلك أيضاً ان واجب الوجود ليس بجسم، ولا مادة جسم، ولا صورة جسم، ولا له قسمة في الكم، ولا في المبادىء، ولا في القول، فهو اذن واحد وبسيط من هذه الجهات كلها .

و —ثم ان واجب الوجود تام ، وليس له حالة منتظرة، لأنه، لو كان له حالة منتظرة، لكان من هذه الجهة ممكن الوجود، وقد فرضنا انه واجب، فكل ما هو ممكن له فهو واجب له ، فليس له اذن ارادة منتظرة ، ولا طبيعة منتظرة ، ولا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة .

ز — ثم ان واجب الوجود ثابت لا يتغير ، لأن معنى التغير زوال صفة وثبوت أخرى، فاذا كان واجب الوجود متغيراً كان فيه قوة وامكان، وهذا مناقض لكونه واجب الوجود من كل وجه .

ح — وواجب الوجود ازلي وابدي ، لأن الذي وجوده لذاته لا يكون إلا

قديماً وازلياً،ولا يتصور عليه الفناء إلا إذا كان ذلك الفناء كامناً فيه بالقوة ، وهذا مناقض لقولنا أنه فعل محض مبرأ من كل امكان وقوة .

ط — وواجب الوجود لا حدّ له ، لأنه لا جنس له ، ولا فصل له،تتركب منهما ذاته،وهو كذلك لا ندّ له ، ولا ضدّ له ، ولا اشارة اليه إلا بصحيح العرفان العقلي .

ي — وواجب الوجود خير محض ، لأن الخير هو ما يشتاقه كل كائن ليتم به وجوده،أما الشر فلا حقيقة له بذاته ، وهو اما عدم الجوهر،أو عدم صلاح الجوهر ، فالوجود خيرية ، وكمال الوجود خيرية الوجود . وما كان خيراً محضاً كان مبرأً من كل نقص،أما الممكن الوجود،فان ذاته تحتمل الوجود والعدم ، وكل ما يحتمل العدم فهو غير خال من الشر .

ك — وواجب الوجود حق محض ، ولا حق أحق منه بالوجود، لأنه، إذا كانت حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له،فان ما ثبت لواجب الوجود من خصوصية الوجود يجعله حقاً مطلقاً . وإذا دلّ معنى الحق على ما يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً،كان لا شيء أحق بذلك من واجب الوجود ، لأن الاعتقاد بوجوده صادق ، ومع صدقه فهو دائم ، ودوامه لذاته لا لغيره. فهو بهـــذا المعنى أيضاً حق بكل معاني الحقية .

ل — وواجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول ، فهو بما هو هوية مجردة عقل ، وبما يعتبر له أن هويته المجردة منسوبة إلى ذاته فهو معقول ، وبما يعتبر له ان هويته المجردة تعقل ذاتها فهو عاقل . وهذه الصفات لا تحدث في ذاته كثرة ، لأن العاقل إذا عقل نفسه كان عقلاً وعاقلاً ومعقولا معاً ، وكونه عقلاً ، وكونه عاقلاً،وكونه معقولاً، كل،ذلك شيء واحد .

م – وواجب الوجود عشق وعاشق ومعشوق، وذلك لأن كل جمال ملائم وخير مدرك فهو محبوب ومعشوق ، وكلما كان الادراك اتم والمدرك أشد خيرية كان العشق أتم وأكمل ، وإذا كان واجب الوجود مبدأ كل جمال وبهاء واعتدال، كان عاشقاً لذاته ومعشوقاً لذاته ، وكونه عشقاً وعاشقاً ومعشوقاً لا يحدث في ذاته كثرة ، لأنه بادراكه لذاته من حيث هو خير محض يكون عاشقاً ، ومن حيث هو مدرك لذاته يكون معشوقاً . ومن حيث هو خيرية جديرة بأن تعشق يسمى عشقاً . فهو اذن لذاته وبذاته اعظم عاشق ومعشوق .

ن – ولما كان واجب الوجود أفضل مدرك بافضل ادراك لافضل مدرَك، وجب أن يكون أعظم سعيد، وأفضل مبتهج، واعظم لاذ وملتذ . فان اللذة هي ادراك الملائم، واللذة العقلية أعلى من اللذة الحسية ، ولو استطاع الانسان أن يصير عالماً عقلياً يطالع الموجودات الحقيقية والجمالات الحقيقية والملذات الحقيقية، لوجد من البهجة والسعادة ما لا نهاية له ، تلك هي حال واجب الوجود، فهو يدرك كل جمال وكمال وبهاء، وهو عاشق ومعشوق، عشقه غيره أم لم يعشقه ، وهو لاذ وملتذ شعر بذلك غيره أم لم يشعر به،

تلك هي صفات واجب الوجود، وهي، كما ترون، مستخرجة من تحليل طبيعة الواجب الوجود تحليلاً عقلياً، وهي لا تحدث في واجب الوجود كثرة ، لانها ليست مغايرة لذاته .

وقد بين ابن سينا أن الصفات التي نطلقها على واجب الوجود بعضها موجود فيه على سبيل **الاضافة** ، وبعضها موجود فيه على سبيل **السلب** . فلو قال قائل ان واجب الوجود واحد لم يعن بذلك إلا سلب القسمة والشريك عنه ، وإذا قال أنه عقل وعاقل ومعقول لم يعن بذلك الا كونه مع سلب المادة عنه مبدأ لنظام الخير كله . وليست إرادة واجب الوجود مغايرة لعلمه ، ولا علمه مغايراً لارادته، بل ان علمه عين ارادته وإرادته عين قدرته ، وقدرته هي كون ذاته عاقلة للكل .

ونظرية سلب الصفات هذه ليست من النظريات التي انفرد بها ابن سينا ، فقد سبقه إليها أئمة المعتزلة والكندي والفارابي واخذ بها بعد ذلك موسى بن ميمون .

ولعلنا إذا فصلنا القول في صفة العلم نستطيع أن نستدل بها على حقيقة موقف ابن سينا من مسألة الصفات ، فقد ظن الغزالي ان اله ابن سينا لايعلم إلاّ الكليات ، وهذا في نظره كفر صريح ، لأن علم الله نتيجة لازمة لقدرته ، فاذا كان الله قادرا على كل شيء وجب أن يكون عالماً بكل شيء .

ومن نظر في أقاويل ابن سينا وجد أن الحق عنده غير ذلك ، لأنه يقول: ان الله يعقل ذاته، ويعقل الكليات، ويدرك الجزئيات على نحو كلي . قال : « الواجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي . ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات والأرض ، وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة (١) » . لا شك أن ابن سينا كان يعلم ان انكار العلم بالجزئيات مخالف لما جاء في القرآن الكريم من الآيات التي تصف الله بالعلم المحيط ، لذلك رأى ان خير وسيلة للتوفيق بين الدين والفلسفة ارجاع العلم بالجزئيات إلى العلم بمبادئها وعللها . فاذا عقل الله ذاته، وعقل الجزئيات على نحو كلي، لم يحدث هذا العلم تغيراً في ذاته . مثال ذلك انك إذا علمت قوانين الأفلاك ادركت كل كسوف، وكل اتصال وانفصال جزئي ، ولكن على نحو كلي ، كقولك في الكسوف الجزئي انه يحصل في في زمان كذا ، ويكون بينه وبين الكسوف السابق نسبة كذا . فهذه المعرفة الكلية بالامور الجزئية لا توجب تغيراً في عقل العالم، لأنه يتوصل معها إلى الاحاطة بجميع الكسوفات الجزئية لاحاطته بمبادئها وأسبابها . فاذا وقعت الاحاطة بالاسباب والمبادىء حصل العلم بالمسببات والنتائج ، فلا تعجب اذن لاحاطة واجب الوجود بالجزئيات ، فانه يعلم الأشياء واحوالها ونتائجها إلى التفصيل الذي لا تفصيل بعده، وعلى الترتيب الذي يلزم عن ذلك التفصيل .

---

١ ــ الشفاء . ص: ٥٢٩ .

والفرق بين العقل الالهي والعقل الانساني ان‌الله يعقل الاشياء كلها دفعة واحدة. لا عقلاً زمانياً، بل عقلاً متعالياً، على حين ان الانسان لا يعقل الأشياء إلا على التعاقب . فالله يعقل اذن ذاته ، ويعقل ما يجب عن ذاته من نظام الخير عقلاً غير زماني ، وإذا كان الله واهب الصور ، فان من كمال الواهب أن يكون عالماً بما وهب .

والفرق بين اله ارسطو واله ابن سينا ان اله آرسطو لا يفعل شيئاً سوى تعقّله لذاته ، إلا أن تعقله لذاته لا يوجب إحاطته بأحوال العالم، وخير له أن لا يحيط بها ، لأن في الاحاطة بها ما يعرض ذاته للتغير والنقص ، على حين أن اله ابن سينا يعلم كل ما وقع، ويقع في ملكه، وليس علمه بالأشياء متأخراً عن حدوثها . بل الأشياء انما توجد لعلمه بها منذ الأزل ، وهذا العلم مختلف عن علم الانسان اختلاف اللامتناهي عن المتناهي .

وجملة القول ان اله ابن سينا كإله الفارابي خير محض، وعقل محض. ومعقول محض، وعاقل محض، وهو حكيم، وحي، وعالم، وقادر، ومريد، وله غاية الجمال والكمال والبهاء، وله اعظم ابتهاج والتذاذ بذاته ، وهو العاشق الاول والمعشوق الأول والمبدع الاول ، ومبدأ نظام الخير، وواهب الصور. وهذا كله يدل على ان اله ابن سينا اغنى من اله آرسطو ، وصفاته أقرب إلى الصفات التي ذكرها القرآن ، وان كانت غير مطابقة لها كل المطابقة ، وسنعود إلى مسألة الصفات عند كلامنا على فلسفة الغزالي .

٣ ـ مسألة قدم العالم

١ ـ المقصود بقدم العالم

يطلق لفظ العالم بالمعنى العام على جميع ما هو موجود في الزمان والمكان، أو على كل ما سوى الله من الموجودات ، أو على كل ما وجوده ليس بذاته من حيث هو كل. ولا يمكن في نظر ابن سينا ان يكون هناك عالم غير هذا العالم ، بل العالم في جملته واحد، ولا يجوز التعدد .

ولسنا نريد أن نتكلم الآن على أقسام هذا العالم، ولا على الأجسام والحركات الموجودة فيه، ولا على تجوهر الأجسام، وصورها، وموادها، وكيفياتها، ولواحقها، وتغيراتها، فان البحث في ذلك كله قسم من العلم الطبيعي، ولكننا نريد أن نبحث في العالم من حيث هو

كل ، هل هو قديم أم حادث ، هل هو ازلي لا بداية لوجوده ، أم هو مخلوق وله خالق كان موجوداً قبل وجوده ؟

لقد اختلف الفلاسفة في مسألة قدم العالم، فبعضهم قال انه قديم، وبعضهم قال انه محدث. والذي استقر عليه رأي آرسطو هو القول بقدمه ، وانه لم يزل موجوداً مع الله . غير متأخر عنه بالزمان، فالهيولى قديمة، والصورة قديمة، والحركة قديمة، والزمان قديم. والله هو الذي يحرك العالم لا على أنه علة فاعلة، بل على انه علة غائية تتجه اليها السماوات وتتشوقها . وكما قال آرسطو بقدم العالم فكذلك قال بأبديته . وان كانت هذه الأبدية في عالم السماء مختلفة عنها في عالم الأرض . وإذا كانت الحركة في نظره محتاجة إلى محرك، فمرد ذلك إلى أنها لا تقوم بنفسها . فالمحرك الأول للعالم هو الله ، وهو يحركه منذ القدم ، يحركه ولا يتحرك معه .

وبديهي ان القول بقدم العالم يؤدي إلى اثبات قديمين: أحدهما مساوق للآخر وموجود معه ، وهذا مخالف لما جاء في العقيدة الدينية من القول باله واحد ، خالقٍ . قديمٍ ، يحدث العالم حين يشاء، ويبطله حين يشاء .

فما هو رأي ابن سينا في قدم العالم ، هل العالم عنده قديم أم حادث ؟ لقد سلك ابن سينا في حل هذه المشكلة طريقة متوسطة . فلم يقل بالقدم على النحو الذي ذهب اليه آرسطو، ولا بالحدوث على النحو الذي ذهب اليه علماء الكلام . لأنه لو أخذ برأي آرسطو على علاته لخالف مبادىء الدين ، ولو أخذ برأي علماء الكلام الذين يقولون باله قديم يخلق العالم من لا شيء بمشيئته وارادته، لخالف ما استقر عليه رأيه من المبادىء الفلسفية . فما هي اذن هذه الطريقة المتوسطة التي تجمع بين مبادىء الفلسفة الآرسطية ومبادىء العقيدة الدينية ؟

لنبين أولا ان ابن سينا يقول بقدم المادة والصورة والحركة والزمان، ويقيم على ذلك أدلة لا تختلف في جوهرها عن أدلة آرسطو . مثال ذلك قوله في اثبات قدم المادة: ان كل حادث فهو قبل حدوثه ممكن الوجود . فامكان الوجود حاصل له اذن قبل وجوده ، وليس امكان وجوده هو ان الفاعل قادر عليه ، بل الفاعل لا يقدر عليه إذا لم يكن هو نفسه ممكناً، فمعنى كون الشيء ممكناً في نفسه غير معنى كونه مقدوراً عليه ، لان كونه ممكناً في نفسه هو باعتبار ذاته ، أما كونه مقدوراً عليه فهو باعتبار

موجده (١) . فاذا تقرر هذا قلنا ان امكان الوجود لا قوام له بنفسه ، بل هو محتاج إلى موضوع يقوم فيه ، وهذا الموضوع هو القابل لتعاقب الكيفيات عليه ، ونحن نسمي امكان الوجود قوة الوجود ، ونسمي حامل قوة الوجود موضوعاً أو مادة، ولا يمكن أن تكون هذه المادة حادثة ، لانها لو كانت كذلك لكان امكان وجودها متقدماً على وجودها ، ولكان الامكان قائماً بنفسه ، فاذن كل حادث فقد تقدمته المادة .

وإذا كانت المادة قديمة. كانت الصورة الملازمة لها قديمة ، وكذلك الزمان. فانه قديم، لأنه متقدم على كل حادث. وإذا كان الزمان مقدار الحركة، كانت الحركة قديمة أيضاً مثله .

ويرى ابن سينا أنه يستحيل صدور حادث عن قديم، لأننا إذا فرضنا وجود الله، ولا عالم معه، وجب أن نقول ان صدوره عنه بعد ذلك يقتضي تجدد مرجح . وإذا تجدد هذا المرجح . فما الذي جدده ، ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل ، فاما ان نقول ان وجود الله يقتضي وجود عالم أبدي ازلي مساوق له في الوجود ، واما أن نقول ان وجود الله لا يقتضي وجود العالم . وهذا القول الاخير مخالف للحس والتجربة، لاننا نعلم بالمشاهدة ان العالم موجود . فالعالم اذن قديم لقدم علته . وعلته هي الواجب الوجود بذاته . ولعلنا إذا أوضحنا معنى التقدم والتأخر، نستطيع أن نفهم معنى مساوقة وجود العالم لوجود الله ، فالتقدم قد يقال **بالطبع** وهو ان يوجد الشيء وليس الآخر بموجود معه . ولا يوجد الآخر إلا وذلك الشيء موجود، كالاثنين بالقياس إلى الواحد. وقد يقال في **الزمان**. كتقدم الأب على الابن . وقد يقال في **المرتبة**، كالتقدم في الصف أو الوظيفة، وقد يقال في **الكمال** والشرف، كتقدم العالم على الجاهل ، وقد يقال **بالعلية** كتقدم العلة على المعلول . أما تقدم الله على العالم فهو تقدم بالذات، لا تقدم بالزمان، ومعنى ذلك ان وجود الله يقتضي وجود العالم ، ولا يمكن أن يوجد الله دون وجود العالم معه .

---

١ – النجاة ، ص: ٣٥٦ .

ولسنا نريد الآن ان نفصل القول في براهين ابن سينا على قدم العالم ، ولكننا نريد أن نبين ان هذا الفيلسوف لم يقنع باثبات قدم العالم على النحو الذي ذهب اليه آرسطو. ولا باثبات خلقه من لا شيء على النحو الذي ذهب اليه علماء الكلام ، بل أخذ بما استقر عليه رأي الفارابي من القول بفيض العالم عن الله فيضاً ضرورياً على النحو المبين في الفلسفة الافلاطونية الحديثة .

٢ ــ نظرية الفيض

تستند نظرية الفيض عند ابن سينا إلى ثلاثة مبادىء .

فالمبدأ الأول هو القول بانقسام االوجود إلى ممكن وواجب . فالعالم باسره ممكن بذاته وواجب بغيره ، والله وحده هو الواجب الوجود بذاته .

والمبدأ **الثاني** هو القول ان الواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه الاّ واحد ، فالله واحد من جميع الوجوه ، فاذا صدر عنه شيء وجب أن يكون هذا الشيء واحداً بالعدد ، وهذا شبيه بقول افلوطين في كتاب التساعيات ان الواحد لا يصدر عنه الا اقنوم ثان وهو العقل . لأن الواحد غير معين ، أما الاقنوم الثاني فهو عقل وموجود ومعقول معاً .

والمبدأ **الثالث** هو القول ان التعقل ابداع ، فتعقل الله علة للوجود على ما يعقله ، فاذا عقل شيئاً وجد ذلك الشيء على الصورة التي عقله بها .

ويكفي ان نتذكر ما قاله الفارابي في كيفية صدور الموجودات عن الله حتى نعلم أن ابن سينا لم يضف إلى مبادىء المعلّم الثاني شيئاً جديداً، اللهم إلا زيادة توضيح وتفصيل وتفسير وتعليل .

فاذا جمعنا هذه المبادىء الثلاثة امكننا أن نوضح كيفية فيض العالم عن الله ، لأن الله كما بينا واجب الوجود بذاته ، وهو واحد ، وهو عقل يعقل ذاته ، فاذا كان واجباً بذاته كان علة أولى لكل موجود ممكن بذاته وواجب بغيره ، وإذا كان واحداً لم يصدر عنه إلاّ واحد، وإذا كان عقلاً وجب أن يعقل ذاته، ويعقل انه مبدأ الموجودات كلها .

ونزيد ما تقدم بياناً فنقول: إنّ الله في نظر ابن سينا عقل محض يعقل ذاته، فأذا كان العقل مبدعاً كان من الضروري أن يصدر عن عقل الله لذاته معلول أول هو أيضاً عقل ، وإذا كان الله واحداً وجب أن يصدر عن عقله لذاته عقل واحد . قال ابن سينا : ان اول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد، وذاته وماهيته موجودة لا في مادة؛ فليس شيء من الأجسام، ولا من الصور التي هي كمالات للاجسام معلولاً قريباً لذاته ، بل المعلول الاول عقل محض، لأنه صورة لا في مادة، وهو أول العقول المفارقة (١) ثم أن هذا العقل الاول واجب بالله، ممكن بذاته، وهو يعقل الله ويعقل ذاته ، فاذا عقل الله لزم عنه بما يعقله وجود عقل ثان تحته، وإذا عقل ذاته صدر عن تعقله لذاته وجود صورة الفلك الاقصى . وكمالها، وهي النفس ، ووجود جرمية الفلك الأقصى . فالنفس تصدر عن تعقل العقل الاول لذاته من جهة ما هي واجبة بالله ، والجرم يصدر عن تعقله لطبيعة الامكان المندرجة في ذاته .

فهناك اذن ثلاثة أشياء تصدر عن العقل الاول ، وهي العقل الثاني ، وجرم الفلك الاقصى ، وصورته التي هي النفس . وما يقال على العقل الاول ، يقال كذلك على العقل الثاني ، فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود ، ووجود هذه الثلاثة عن كل عقل إنما هو لاجل التثليث المذكور فيه ، والافضل يتبع الافضل .

والعقول المفارقة كثيرة، الا انها لا توجد معاً عن الله ، بل يجب أن يكون اعلاها العقل الاول، ثم يتلوه عقل ثان، وثالث ؛ حتى تنتهي إلى العقل العاشر، وهو **العقل الفعّال** المدبر لعالم الكون والفساد . قال ابن سينا : ان العقل الاول « بذاته ممكن الوجود وبالأول واجب الوجود ، ووجوب وجوده بأنه عقل ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ضرورة ، فيجب أن يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حد نفسها ، وعقله وجوب وجوده من الأول المعقول بذاته، وعقله الاول. وليست الكثرة له عن الأول ، فان امكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأول ، بل له من الأول وجوب وجوده ، ثم كثرة انه يعقل الأول، ويعقل ذاته، كثرة لازمة لوجوب حدوثه عن الأول (٢) » .

---

١ — النجاة ، ص: ٤٥١ . ٢ — النجاة ، ص: ٤٥٣ — ٤٥٤ .

فانتم ترون ان العقل الاول ضروري لتوليد الكثرة من الوحدة ، والامكان من الوجوب ، لأن الله واحد وواجب ، أي مبرأ من كل كثرة وامكان ، ولولا توسّط العقل الأول لما ظهر الامكان ولا وجدت الكثرة . وهذا الامكان انما هو امكان وجودي،شبيه بالمادة التي تكلم عليها افلاطون، وهو امكان قديم ملازم لطبيعة العقل الاول ، وإذا كان الامكان قديماً كان ضروري الوجود ، لأن الامكان الأزلي هو الوجود الضروري . وهذا يقربنا من رأي المانوية الذين يجعلون مبـــدأ الوجود اثنين: النور والظلمة، لأن الله نور ،والامكان ظلمة ، والعقل الاول من حيث هو عقل يفيض عن النور الالهي ، الا انه من حيث هو واجب بالله يحتاج إلى أن يكون ممكناً بذاته ، ومعنى ذلك أن وجود الامكان المندرج في طبيعة العقل الأول ضروري لفعل الفيض .

ثم ان لكل فلك من الأفلاك في نظر ابن سينا نفساً تحركه وعقلاً يدبره ، فالنفس هي المحرك القريب ، والعقل هو المحرك البعيد . ولا يمكن أن يكون المحرك القريب عقلاً ،لأن ذلك يوجب تغيراً في جوهر العقل، ونحن نعلم أن جوهر العقل لا يتغير ، أما النفس الفلكية ،فانها تبدل تصوراتها واراداتها،وتحرك جرم الفلك،كما تحرك النفس الانسانية بدنها ، الا أن حركات الأفلاك مستديرة وهي أكمل الحركات ، وبها يصبح الفلك مستعداً لقبول الخير من المبدإ الأول .

ثم ان فيض الموجودات عن المبدأ الاول ليس على سبيل القصد، ولا على سبيل الطبع ،وانما هو فيض ضروري معقول . لأن الأول إذا قصد غيره صار المقصود أعلى مرتبة من القاصد . ولأنه لا يعقل أن يكون العالم صادراً عن الله على سبيل الطبع من غير أن يكون له به معرفة ورضى ، ان الله عقل يعقل ذاته ، ويعقل انه يلزم عن عقله لذاته وجود الكل عنه ، فليس يصح اذن ان يكون صدور العالم عنه على سبيل الطبع .قال ابن سينا : « الأول راضٍ بفيضان الكل عنه (1) »،وهو يعقل انه مبدأ نظام الخير ، وذلك العقل ليس على سبيل الانتقال من معقول إلى معقول ولا على سبيل الانتقال من القوة إلى الفعل ، وانما هو على سبيل الحدس الخارج عن الزمان . وهذا

---

١ ــ النجاة ، ص: ٤٤٩ .

كله يدل على ان الفيض في نظر ابن سينا فيض ضروري معقول ، لا بل هو فيض أزلي دائم ، وإذا كان ذلك كذلك وجب أن يكون العالم كله خاضعاً لنظام ثابت ، لأن الوجوب الذي يستمده العالم من اضافته إلى الله أشبه شيء بسريان الروح في الجسم ، وإذا كان كل شيء يفيض عن الله بتوسط العقول السماوية ، ويستمد من المبدإ الاول وجوبه وخيريته وكماله ، كان العالم مصطبغاً بصبغة إلهية ، وإذا كانت المادة لا تتعين إلاّ بالصورة التي تفيض عليها من واهب الصور ، كان في كل شيء أثر من الله . فكأن الله موجود في كل شيء ، وكان كل شيء مظهر من مظاهر الذات الالهية .

والفيض في نظر ابن سينا لا يتسلسل إلى غير نهاية ، بل يقف عند العقل العاشر ، وإذا سألنا ابن سينا عن سبب ذلك ، قال : « انه ان لزم وجود كثرة عن العقول فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة . وقولنا هذا لا ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة . فتلزم كثرته هذه المعلولات . ولا هذه العقول متفقة الانواع حتى يكون مقتضى معانيها متفقاً (١) » . وليس في هذا القول ما يكفي لاقناعنا بضرورة تحديد عدد العقول . هذا الذي جعل ابن خلدون يقول : « ان هذا الذي ذهبوا اليه باطل بجميع وجوهه ، فاما اسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الاول ، واكتفاؤهم به في الترقي إلى الواجب . فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله . فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك ، ويخلق ما لا تعلمون (٢) » ويبدو لنا ان الذي حمل ابن سينا على هذا التحديد هو اعتقاده ان العالم متناه يفيض عن الله فيضاً أزلياً على نحو معلوم كأنه دائرة محدودة تدور حول نفسها ، فالعقول المفارقة والنفوس السماوية ، والاجناس والانواع ، والعناصر كلها محدودة العدد . وان كان في عالم الطبيعة دون فلك القمر صور جزئية لا يحصى عددها .

وإذا تذكرتم ما قلناه في نظرية الفيض الفارابية ، لم تجدوا بينها وبين نظرية الفيض السينوية كبير اختلاف . وسبب ذلك أن المصدر الاساسي للفارابي وابن سينا معاً هو كتاب التساعيات لافلوطين . فقد جاء في هذا الكتاب ان العقل الذي يفيض عن

---

١ ــ النجاة ، ص: ٤٥٥ .   ٢ ــ المقدمة ، ص: ٥١٦ .

الواحد كالنور الذي يفيض عن الشمس، وان الحقيقة المعقولة نور ، وأن الواحد فوق المعقولات كلها ، وهو بسيط ومكتف بنفسه ، وكل موجود بعده فهو مركب . وهو لا يحبس في ذاته بل يفيض عنه وجود غيره ، وهو خير ، وكمال الخير يقتضي فيضه ، وإذا فاض الخير على الوجود صار حقاً . فهذه الآراء الواردة في كتاب التساعيات هي المصدر الأول لابن سينا والفارابي ، فهما قد أخذا عن آرسطو قوله ان للعالم إلهاً يحركه . ولا يتحرك معه ، وأخذا عن افلوطين قوله ان العقل يصدر عن الواحد، وان الله يعقل ذاته ، ويعقل الأشياء ، على نحو كلي،وابن سينا يرتّب موجودات هذا العالم بعضها فوق بعض ؛ وهي الجواهر المفارقة ، والصورة ، والجسم ، والهيولى ، والعرض . فالمرتبة الاولى في الوجود مرتبة الجواهر المفارقة ، والثانية مرتبة الصورة ، والثالثة مرتبة الجسم ، والرابعة مرتبة المادة ، والخامسة مرتبة العرض ، وفي كل طبقة من هذه الطبقات موجودات متفاوتة ، ولها نظام ثابت يغلب فيه الخير على الشر .

فالعالم في نظر ابن سينا يدخل اذن في مقولة الممكن،وعلاقته بالسبب الاول علاقة الممكن بالضروري ، الا ان امكان العالم ازلي ، وصدوره عن المبدإ الأول قديم ، وكل ما يحدث فيه فهو واجب الوجود بالله . ففي العالم اذن حتمية . وكل شيء فيه بقدر .

وإذا كانت الأشياء كلها في نظر ابن سينا تسبح في بحر من الخير ،فمرد ذلك إلى أن العالم يفيض عن الله . كلما صعدت من الأدنى إلى الاعلى في مراتب الوجود ازداد الخير ونقص الشر . فالصورة أكثر خيرية من الجسم ، والجوهر المفارق اكثر خيرية من الصورة ، ولا تزال هذه الخيرية تزداد صعوداً حتّى تصل إلى الله،وهو كما يقول ابن سينا سبب لكل خير .

٣ ــ مشكلة الشر

أما الشر الموجود في هذا العالم فيرجع إلى طبيعة الامكان المندرجة فيه،لا إلى وجوب وجوده بالله . فالوجوب والخيرية متناسبان ، والامكان والشر متساوقان . وإذا قل

الوجوب ازداد الامكان والعكس بالعكس . وقد رأينا هذا الامكان مندرجاً في ماهية العقل الأول ، ثم رأيناه في العقول المفارقة . حتى إذا هبطنا إلى عالم الكون والفساد رأيناه مندرجاً في طبيعة المادة . ومع ذلك فان المادة مقارنة للصورة في جميع الأجسام . كلما حصل في المادة استعداد جديد،قبلت صورة معينة مناسبة لذلك الاستعداد . وهذه الصورة هي التي تنقل المادة من حال القوة إلى حال الفعل ، ولو فرضنا ان المادة عريت من الصورة لغارت في طيات العدم، الا أنها كما رأينا مقارنة للصورة في الوجود، والصورة هي التي تلبسها ثوباً من الجمال والخير .

وإذا كانت الصور تفيض عن الله على العقول المفارقة . وعن العقل الفعّال على عالم الكون والفساد ، فمرد ذلك إلى ان اله ابن سينا مبدع الوجود ، ومفيض الجود . وهو يتجلى في جميع الموجودات . ولولا تجليه لم يكن وجود . ولم يكن خير .

والشر بذاته هو العدم، والشر المطلق هو العدم المطلق. ولو كان شر شيء من الأشياء اكثر من خيره لبطل وجود ذلك الشيء . وهذا كله يدل على ان مذهب ابن سينا مذهب التفاؤل ، وان نظام هذا العالم في نظره احسن نظام يمكن ان يكون عليه الوجود ، وليس معنى ذلك ان العالم خال من الشر . بل الشر موجود ، وابن سينا لا ينكر ذلك ، إلا أنه يقول ان الشر ليس غالباً على الخير .لأن الخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض (١). وكل شر جزئي انما هو لخير كلي . وإذ سأل سائل لماذا وجد الشر في هذا العالم وكيف صدر عن الله وهو خير مطلق ، قال ابن سينا ان سبب الشر اشتمال طبيعة الوجود على امكان وقوة، فان هذا الامكان الوجودي هو السبب في تولد الكثرة من الوحدة ، والشر من الخير . ولو كان العالم واجب الوجود بذاته لكان جوهراً بسيطاً ،لا يشتمل على واحد من انحاء النقص . الا ان نظرية الفيض التي اخذ بها ابن سينا توجب وجود الامكان والكثرة في جوهر العقل الأول وفي جواهر العقول التي تليه ، ولولا هذا الامكان المندرج فيها لما تولد الشر . فالامكان اذن اصل الشر في الوجود ، وهو كما قلنا آنفاً امكان قديم ، فكأن في العالم ثنائية عميقة سداها الوجوب ولحمتها الامكان .

---

١ ــ النجاة ، ص : ٤٧٤ .

ولكن لماذا وجد الشر . ألم يكن في وسع الله ان يوجد خيراً مبرّاً من الشر ؟ والجواب عن ذلك ان الخير المطلق ممكن ، ولكن في غير هذا النمط من الوجود ، لأن العالم إذا كان مؤلفا من وجوب وامكان،ومن صورةومادة،وفعل وقوة، كان لا بدّ من وجود الشر فيه . الا ان الشر اقل ذيوعاً من الخير . وليس من الحكمة ان تترك الخيرات الثابتة لاجل شرور في أمور جزئية غير دائمة . واذا كان الله لم يجعل الوجود خيراً كله،فمرد ذلك الى لحمة الامكان التي سدي بها الفيض . فكما انه لا معنى للوجوب دون الامكان، كذلك لا معنى للخير دون الشر . ومع ذلك فإن الشر يتقهقر امام الجود الالهي،كما يتقهقر الظلام الغاسق امام النور الساطع . أضف الى ذلك ان الله لا يراعي في قدره ما نراعيه نحن في حياتنا من الاعتبارات النفعية، ان عنايته محيطة بالكل، «وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن نظام»(١) «وعلمه بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل».

ذلك هو مذهب ابن سينا في الله والعالم. وهو كما ترون مذهب توفيقي يجمع بين فلسفة آرسطو وفلسفة افلاطون ، لأن العالم في هذا المذهب ازلي وقديم ، الا انه يصدر عن الله صدوراً ازلياً وضرورياً، كصدور النور عن الشمس،أو الحرارة عن النار . ولا وجوب ولا خيرية ولا كمال في هذا العالم الا بما يفيضه الله عليه من الصور. فكأن كل شيء في هذا العالم مظهر من مظاهر الذات الالهية . وكأن اللانهاية مشتملة على النهاية اشتمال الدهر على الزمان،والسرمد على الدهر . واذا كان ثمة اختلاف بين هذا المذهب ومذهب وحدة الوجود،فمرد ذلك إلى ان ابن سينا لم يوحد الله والعالم توحيداً تاماً،ولم يوفق الى تعليل صدور العالم عن واجب الوجود الا باضافة معنى الامكان اليه ، وقد رأينا سابقاً ان الفاعل لا يقدر على فعل الشيء الا اذا كان ذلك الشيء ممكناً ، وهذا يدل على ان في فلسفة ابن سينا اثنينية قائمة على معنى الوجوب والامكان،الا ان تقهقر الامكان امام الوجوب ، يجعل هذه الفلسفة قريبة من فلسفة وحدة الوجود .

---

١ ــ الاشارات . ص: ١٨٥ من طبعة ليدن .

٤ — نظرية النفس

لقد فكر الفلاسفة منذ القدم في أمر النفس ، فمنهم من قال انها جوهر روحاني يبقى بعد الموت ، ومنهم من قال انها صورة مادية متعلقة بالبدن ، تحدث بحدوثه ، وتبطل ببطلانه ، ومنهم من وقف موقفاً متوسطاً بين هذين الرأيين .

ولعل ابن سينا اكثر فلاسفة الاسلام اهتماماً بأمر النفس ، فقد صنف ، في معرفة النفس واحوالها ، وقواها ، وتعلقها بالبدن ، وجوهريتها ، وبقائها ، عدة رسائل أشرنا اليها في ثبت كتبه ، وخص النفس في كتاب الشفاء وكتاب النجاة وكتاب الاشارات ببحوث مطولة ، اضافت ما وجده في كتاب النفس لآرسطو من تحليل دقيق، الى ما وجده عند غيره من حقائق طبيعية وطبية ، حتى امتاز على غيره من الفلاسفة المتقدمين بدراسة احوال النفس الانسانية دراسة عميقة، جمعت بين النواحي الطبية والفيزيولوجية والنفسية والفلسفية في وزن واحد من الاتساق. وسنقصر كلامنا في هذا الفصل على الالمام بما استقر عليه رأيه في اثبات النفس، ومعرفة ماهيتها وطبيعتها وقواها، وروحانيتها، وحدوثها وخلودها، وكيفية حصولها على المعرفة الحسية والعقلية

آ — اثبات النفس

يرى ابن سينا ان اثبات وجود النفس يجب ان يقوم على البحث في احوالها وقواها، « لأن من رام وصف شيء من الأشياء قبل ان يتقدم ويثبت انيته، فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الايضاح ، فواجب علينا اذن ان نتجرد لاثبات وجود القوى النفسانية قبل الشروع في تحديد كل واحدة، وايضاح القول فيها » (١)

وأهم براهين ابن سينا على وجود النفس البرهان الطبيعي والسيكولوجي، وبرهان الاستمرار ، وبرهان « الأنا » ، وبرهان الرجل المعلق في الفضاء .

---

١ — رسالة في القوى النفسانية ، ص: ٨ .

١ – البرهان الطبيعي والسيكولوجي

لا يمكننا ان نفسر بعض الآثار التي تبدو على الانسان تفسيراً صحيحاً الا اذا سلمنا بوجود نفس فيه. واهم هذه الآثار الحركة والادراك.

اما الحركة فهي قسمان: قسرية تحدث عن محرك خارجي، وغير قسرية تحدث «عن مقتضى الطبيعة، كسقوط حجر من اعلى الى اسفل، أو ضد مقتضى الطبيعة كالانسان الذي يمشي على وجه الارض، مع ان ثقل جسمه كان يدعوه الى السكون، أو كالطائر الذي يحلق في الجو بدل ان يسقط الى مقره فوق سطح الارض. وهذه الحركة المضادة للطبيعة تستلزم محركاً خاصاً زائداً على عناصر الجسم المتحرك، وهو النفس [1]».

قال ابن سينا: اننا «نشاهد أجساماً تحس وتتحرك بالارادة، بل نشاهد اجساماً تتغذى وتنمو وتولد المثل، وليس ذلك لها بجسميتها، فبقي ان تكون في دواتها مبادىء لذلك غير جسميتها. والشيء الذي تصدر عنه هذه الأفعال، وبالجملة كل ما يكون مبدءاً لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة، فانا نسميه نفسا [2]».

واما الادراك وما يتبعه من أفعال النفس وانفعالاتها فهو أيضا للانسان بسبب النفس التي له. ولا يمكنك ان تفسر ما يتميز به الانسان من ادراك، وتصور، وتصديق، وتعجب، وخجل، وغير ذلك من الافعال والانفعالات، الا اذا فرضت ان له نفساً.

ذلك هو البرهان الطبيعي والسيكولوجي وهو يقوم على اثبات وجود النفس بالاعتماد على آثارها. ولسنا نريد الآن ان نبحث في قيمة هذا البرهان، فان العلم الحديث يفسر كثيراً من حركات الكائن الحي تفسيراً آلياً. وقد فطن ابن سينا لضعف برهانه هذا فلم يمر به في كتب الشيخوخة الا مراً سريعاً [3].

---

١ – ابن سينا، رسالة في القوى النفسانية، ص: ٢٠ – ٢١، وابراهيم مدكور، في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه، ص: ١٣٨.

٢ – الشفاء، الفن السادس. المقالة الأولى، الفصل الأول.

٣ – ابراهيم مدكور، المصدر السابق، ص: ١٣٩.

٢ – برهان الاستمرار

ولعل أقرب براهين ابن سينا الى علم النفس الحديث برهان اطلق عليه اسم برهان الاستمرار أو الاتصال، وهو القول،ان احوال الانسان على تغيرها تتصف بالاستمرار والاتصال بين الماضي والحاضر والمستقبل . قال ابن سينا : « تأمل أيها العاقل في انك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً في جميع عمرك، حتى انك تتذكر كثيراً مما جرى من احوالك ، فانت اذن ثابت مستمر لا شك في ذلك ، وبدنك واجزاؤه ليس ثابتاً مستمراً ، بل هو ابداً في التحلل والانتقاص .. ولهذا لو حبس عن الانسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه ، فتعلم نفسك ان في مدة عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك . وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة ، بل جميع عمرك . فذاتك مغايرة لهذا البدن . واجزائه الظاهرة والباطنة » . (١)

ومعنى ذلك ان الانسان يعزو استمرار أفعاله في الماضي والحاضر والمستقبل الى مبدإ واحد تصدر عنه ، فيعرف انه هو هو بالرغم من تغيره . والسبب في هذا الاتصال بين الماضي والحاضر هو التذكر ، وهو يختلف عن الذكر ، لأن الأول من عمل العقل ، والثاني من عمل الدماغ ، فاذا كانت هوية النفس قائمة على اتصال حاضرها بماضيها، كان الشعور بهذا الاتصال ناشئاً عن التذكر لا عن الذكر، لأن الذكر كما قلنا ، عمل دماغي وخطور عفوي مشترك بين الانسان والحيوان ، اما التذكر فهو احتيال العقل لاستعادة ما اندرس من الحوادث . فلا يوجد الا في الانسان .

وإذا علمنا ان استمرار الحياة العقلية واتصالها اهم البراهين التي يستعملها المحدثون في استدلالهم على وجود الانا والشخصية، أدركنا ان ابن سينا قد سبق عصره باجيال في الكشف عن خاصة هي من أهم خصائص الحياة العقلية (٢).

---

١ – ابن سينا ، رسالة في معرفة قوى النفس الناطقة ، ص: ٩ .

٢ – ابراهيم مدكور ، في الفلسفة الاسلامية، منهج وتطبيقه ، ص: ١٤١ .

٣ ــ وحدة قوى النفس وبرهان (الانا)

يقول ابن سينا : ان النفس ذات واحدة،ولها قوى كثيرة ، ولو كانت قوى نفس لا تجتمع عند ذات واحدة ، بل كان للحس مبدأ على حدة ، وللغضب مبدأ على حدة ، ولكل واحد من الأخرى مبدأ على حدة ، لكانت القوة التي بها نغضب غير القوة التي بها نحس[١]. والواقع يكذب ذلك لأن جميع قوانا النفسية تصدر عن جوهر واحد . وهو في ذلك يقول : « ان هذا الجوهر فيك واحد ، بل هو انت على التحقيق »[٢] .

فنحن حينما نسر ، ونحزن ، ونحب ، ونكره ، وننفي ، ونثبت ، ونحلل ، ونركب ، نعلم ان جميع هذه الأفعال صادرة عن شخصية واحدة . ولو لم تكن النفس واحدة لتعارضت افعالها واختل نظامها ، الا أن هذه الأفعال مؤتلفة ، وتآلفها يدل على انها تدور حول مركز واحد ، وهو الذي يشير اليه كل انسان بقوله : (انا) ، وهو اذا تحدث عن أفعاله، فانما يعني بذلك نفسه فيقول: انا خرجت ، أو انا نمت . ولا يخطر بباله عند ذلك حركة رجليه ، أو اغماض عينيه ، بل يشير بذلك الى نفسه . وهذه النفس مغايرة للبدن . قال ابن سينا: « ان الانسان إذا كان منهمكاً في أمر من الأمور، فانه يستحضر ذاته، حتى انه يقول فعلت كذا، او فعلت كذا ، وفي مثل هذه الحالة يكون غافلاً عن جميع اجزاء بدنه ، والمعلوم بالفعل غير ما هو مغفول عنه ، فذات الانسان مغايرة للبدن » [٣]

ومعنى ذلك ان الانسان يعلم ان نفسه واحدة وان تعددت قواها ، وان جميع هذه القوى تستلزم اصلاً واحداً تصدر عنه، وهو (الأنا) .

٤ ــ برهان الرجل المعلق في الفضاء

ولعل اكثر براهين ابن سينا روعة برهان الرجل المعلق في الفضاء . وخلاصة

---

١ ــ النجاة ، ص: ٣١٠ .
٢ ــ الاشارات ، ص: ١٢٨ .
٣ ــ رسالة في معرفة قوى النفس الناطقة ، ص: ٩ .

هذا البرهان ان الانسان لو جرّد نفسه من كل ما يتصل بها من المدركات الخارجية، ورجع الى ذاته الحقيقية، فانه يدرك بالحدس انه ليس جسماً، ولا شيئاً حالاً في جسم، وانما هو ذات روحانية تدرك نفسها بنفسها ، قال ابن سينا: « ارجع الى نفسك وتأمل، هل اذا كنت صحيحاً، بل وعلى بعض أحوالك غيرها، بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسك . ما عندي أن هذا يكون للمستبصر ، حتى ان النائم في نومه، والسكران في سكره، ليعرف ذاته، وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره. ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت، أول خلقها، صحيحة العقل والهيئة، وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاؤها، ولا تتلامس اعضاؤها ، بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت أنيتها » (١). وقال أيضاً : « يجب ان يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة، وخلق كاملاً . ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق يهوي في هواء، او خلاء، هوياً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً يحوج الى أن يحس ، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس ، ثم يتأمل انه هل يثبت وجود ذاته ، فلا يشك في اثباته لذاته موجوداً ، ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه، ولا باطناً من احشائه، ولا قلباً، ولا دماغاً، ولا شيئاً من الاشياء من خارج. بل كان يثبت ذاته، ولا يثبت لها طولا، ولا عرضاً، ولا عمقاً، ولو أنه امكنه في تلك الحال ان يتخيل يداً، أو عضواً آخر، لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته . وانت تعلم ان المثبت غير الذي لم يثبت ، والمقرّ به غير الذي لم يقرّ به ، فاذن للذات التي اثبت وجودها خاصية لها على انها هو بعينه غير جسمه واعضائه التي لم تثبت »(٢). وظاهر ان هذا البرهان الذي سماه (جيلسون) ببرهان الانسان الطائر موجود عند القديس اوغسطينوس . وهو شديد الشبه ببرهان ديكارت الذي لخصه بقوله: انا افكر ، إذن أنا موجود. ومعنى ذلك ان الانسان يستطيع ان يتجرد من كل شيء، الا من ادراك ذاته .

---

١ ــ الاشارات ، الجزء الأول ص: ١٢١ .

٢ ــ الشفاء ، جزء ١ ، الفن السادس . المقالة الأولى ، ص : ٢٨١ وص : ١٨ ــ ١٩ من علم النفس ، طبعة بان باكوش .

تلك هي براهين ابن سينا على وجود النفس ، وهي متفاوتة الصدق ، الا أن اهم ما تهدف اليه اثبات جوهر روحاني، يعقل ذاته بذاته ، لا بآلة جسمانية، بل بادراك حدسي مباشر .

ب ـ ماهية النفس

يقول ابن سينا ان الانسان مركب من مادة وصورة كغيره من الكائنات ، فمادته هي البدن، وصورته هي النفس . فالنفس اذن صورة البدن، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي .

وظاهر ان ابن سينا قد اقتبس هذا التعريف من كتاب النفس لآرسطو . فلفظ كمال ليس سوى ترجمة للفظ (انتليشيا) اليوناني، وكذلك كلمة صورة ، فهي تعبير آرسطي مشهور . الا ان ابن سينا لم يكتف بما اكتفى به آرسطو من القول ان النفس صورة البدن، لعلمه ان الصورة لا تنفك عن المادة، ولذلك رأيناه في كثير من كتبه يحرص أشد الحرص على اكمال ما وجده في تفسير آرسطو من نقص سواء أكان ذلك في حدوث النفس ، أم في جوهريتها ، أم في بقائها بعد الموت ، وإذا كان قد سلم بقول آرسطو ان النفس صورة البدن ، او كمال اول لجسم طبيعي آلي ، فمرد ذلك الى رغبته في تعريف النفس من حيث صلتها بالجسم . وهو يؤكد في كتاب الشفاء أنّ الصورة، اذا كانت كمالاً، فليس كل كمال صورة، فان الملك كمال المدينة ، والربان كمال السفينة ، وليسا بصورتين للمدينة والسفينة ، فما كان من الكمال مفارق الذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة ، وفي المادة . فان الصورة التي هي في المادة هي الصورة المنطبعة فيها القائمة بها(١)، وليست النفس كذلك .

وجميع البراهين التي جاء بها ابن سيناً لاثبات وجود النفس تهدف الى

---

١ ـ الشفاء ، علم النفس ، طبعة بان باكوش ، ص: ١١ .

« اثبات حقيقة مغايرة للجسم ومتميزة عنه كل التميز » (١). فليس يصح اذن ان نقول ان النفس صورة الجسم، لأن هذا القول يجعل مصير النفس تابعاً لمصير البدن. لذلك قال ابن سينا: « ليس وجود النفس في الجسم كوجود العرض في الموضوع »(٢) ولعل أول شيء ينفي عنها العرضية كونها مستقلة عن الجسم ، قادرة على البقاء بمعزل عنه . والجسم محتاج إليها، وهي غير محتاجة اليه. فلا يمكن ان يوجد جسم دون نفس . ولكن يمكن ان توجد نفس دون جسم . ولا أدل على هذا من انها متى انفصلت عن الجسم. تغير الجسم، واصبح شبحاً من الاشباح، على حين ان النفس المنفصلة عن الجسم ترتقي الى العالم العلوي ، فالنفس اذن جوهر قائم بذاته .

ولم يكن ابن سينا اول من ابتكر القول بجوهرية النفس. فقد سبقه الى ذلك افلاطون وافلوطين . ولعله لم يقل ان النفس صورة الا عندما جرى مجرى الذين كانوا شديدي الاعتزاء الى آرسطو . ولكنه عندما عبّر عن رأيه الخاص تعبيراً واضحاً قال ان النفس جوهر روحاني قائم بذاته .

ولابن سينا عدة براهين على روحانية النفس نذكر منها على سبيل المثال قوله :

١ ــ ان النفس جوهر يدرك المعقولات . وجوهر هذا شأنه لا يمكن ان يكون جسماً ولا قائماً بجسم. قال ابن سينا: ان الصورة المعقولة، اذا وجدت في النفس، لم تكن ذات وضع ،وأين، بحيث تقع اليها اشارة تجزؤ، أوانقسام،أو شيء مما يشبه هذا المعنى، فلا يمكن ان تكون في جسم(٣) . وقال ايضاً : « لا يجوز اذن ان تكون الذات القابلة للمعقولات قائمة في جسم البتة ، ولا عقلها بكائن في جسم ولا بجسم »(٤). وعلى ذلك فان الجوهر الذي هو محل المعقولات ، انما هو جوهر روحاني ، غير موصوف بصفات الاجسام .

---

١ ــ ابراهيم مدكور ، في الفلسفة الاسلامية ، ص: ١٥٨ .
٢ ــ الشفاء ــ علم النفس ، طبعة بان باكوش ، ص: ٣٠ .
٣ ــ النجاة ، ص: ٢٩٠ .
٤ ــ النجاة ، ص: ٢٩٢ .

٢ – ان النفس تدرك الكليات ، وتدرك ذاتها بغير آلة جسمانية. أما الحس «فانه يحس شيئاً خارجاً ، ولا يحس ذاته. ولا آلته، ولا احساسه، وكذلك الخيال لا يتخيل ذاته، ولا فعله، ولا آلته [1]» . وهذا وحده كاف للدلالة على أن النفس التي تدرك ذاتها، وتدرك ادراكها ادراكاً مباشراً، يجب أن تكون من طبيعة غير طبيعة القوى الجسمية .

٣ – ان القوى التي لا تدرك الأشياء الا بآلات جسمانية كثيراً ما يعرض لها من استمرار العمل ضعف واعياء. « كما في الحس، فان المحسوسات الشاقة المتكررة تضعفه، وربما افسدته. كالضوء للبصر، والرعد الشديد للسمع ، وعند ادراك القوي لا يقوى على ادراك الضعيف، فان المبصر ضوءاً عظيماً لا يبصر معه، ولا عقيبه، نوراً ضعيفاً، والسامع صوتاً عظيماً لا يسمع معه ولا عقيبه صوتاً ضعيفاً، ومن ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بالضعيفة . والأمر في القوة العقلية بالعكس ، فان ادامتها للتعقل، وتصورها للأمور الأقوى، يكسبها قوة وسهولة قبول لما بعدها مما هو اضعف منها » . [2]

٤ – واخيراً ان جميع قوى البدن تضعف تبعاً لتقدم السن « بعد منتهى النشوء والوقوف. وذلك دون الاربعين، او عند الأربعين »، اما القوة العاقلة فإنها تقوى بعد ذلك في اكثر الامور . ولو كانت هذه القوة العاقلة من القوى البدنية، «لكان يجب دائماً في كل حال ان تضعف حينئذ، لكن ليس يجب ذلك الا في احوال، وموافاة عوائق، دون جميع الأحوال »[3] . فليست القوة العاقلة اذن من القوى البدنية ، وانما هي جوهر قائم بذاته [4] .

تلك هي اهم براهين ابن سينا على روحانية النفس، وهي تدل على تغلب افلاطونيته

---

١ – النجاة، ص: ٢٩٣ – ٢٩٤

٢ – النجاة. ص: ٢٩٤ – ٢٩٥

٣ – النجاة، ص: ٢٩٥

٤ – رسالة في القوى النفسية الناطقة، ص: ٧١

على آرسطيته ، ونحن نعلم انه كثيراً ما كان يستخدم المعاني الآرسطية لإثبات ما لم يقره آرسطو ، ففي كتاب النفس لآرسطو اشارة الى ضعف الحواس تبعاً لتقدم السن ، وإلى تعطل بعضها بتأثير الاحساسات القوية ، إلا أن ابن سينا لم يأخذ بهذه الأفكار الآرسطية ، إلا لابراز استقلال النفس عن الجسم وسموّها عليه ، فهي الثابتة وهو المتغير ، وهي المدركة لذاتها ولغيرها، وهو العاجز عن ادراك نفسه ، وسنبين الآن كيف استند ابن سينا الى روحانية النفس في البرهان على خلودها .

ج ـ حدوث النفس وخلودها

يقول ابن سينا ان النفس ليست موجودة قبل البدن ، وانما هي حادثة معه تفيض عليه من العقل الفعال عند استعداده لها . والدليل على حدوث النفس انها « متفقة في النوع والمعنى ، فان وجدت قبل البدن ، فاما ان تكون متكثّرة الذوات او تكون ذاتاً واحدة »(١) . ومحال ان تكون متكثّرة الذوات ، لأن هذا التكثّر لا يكون الا من جهة **الماهية والصورة** ، أو من جهة **العنصر والمادة** ، قال الشهرستاني في تلخيص ذلك: وبطل الأول لأن صورتها واحدة، وهي متفقة النوع والمعنى لا تقبل اختلافاً ذاتياً ، وبطل الثاني لأن البدن فرض غير موجود . فــلا يمكن ان تكون النفس متكثّرة بالعدد قبل دخولها الابدان ، ولا يجوز كذلك ان تكون واحدة الذات بالعدد، وتكون موجودة قبل البدن، لأنه إذا حصل بدنان حصل في البدنين نفسان ، فاما ان تكون كل نفس من هاتين النفسين قسماً لتلك النفس الواحدة، فيكون الشيء الواحد منقسماً بالقوة ، وهذا باطل ،لأن الشيء الذي ليس له عظم وحجم لا يكون منقسماً ، واما ان تكون النفس الواحدة بالعدد موجودة في بدنين . وهذا لا يحتاج الى كثير تكلف في ابطاله . ومعنى ذلك كله ان النفس لا تتعين ولا تتخصص الا بواسطة الهيئات التي تلحق بها من الجسم، ولا يمكن تصور وجودها قبله . فهي اذن تحدث عند حدوث البدن المستعد لقبولها ،

---

١ ـ النجاة، ص: ٣٠٠

ويكون البدن مملكتها وآلتها ، ويكون في هيئتها نزوع طبيعي الى الاشتغال به واستعماله ، قال ابن سينا : « انظر الى حكمة الصانع ، بدأ فخلق أصولاً ، ثم خلق منها أمزجة شتى ، وأعد كل مزاج لنوع ، وجعل اخراج الأمزجة عن الاعتدال لاخراج الأنواع عن الكمال ، وجعل أقربها الى الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة(1) » .

وقد قص علينا ابن سينا قصة هبوط النفس الى البدن، ثم عودتها الى العالم العلوي، فقال :

هبطت اليــك من المحــل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنــــع
محجوبة عن كـل مقلـة نـــاظر وهي التي سفرت ولم تتبرقـــع

* * *

حتى إذا قرب المسير الى الحمـــى ودنا الرحيل الى الفضاء الاوســع
سجعت وقد كشف الغطاء فابصرت ما ليس يدرك بالعيون الهجـــع

وقصارى القول ان النفس لا تفيض على البدن الا اذا حصل فيه اعتدال يعده لقبولها ، ومتى حدثت النفس كان لكل بدن نفس تخصه . ان النفوس المتحدة بالابدان كثيرة العدد ، وان كانت واحدة بالنوع ، فاذا فارقت البدن احتفظت بالمشخصات والهيئات التي حصلت لها خلال وجودها فيه . ومعنى ذلك ان النفس لا تموت بموت البدن، وان كانت حادثة، لأن حدوث شيء مع حدوث شيء لا يلزم عنه ان يبطل ببطلانه .

ولابن سينا على خلود النفس ثلاثة براهين :

١ ــ الأول هو البرهان المبني على طبيعة تعلق النفس بالبدن . فأما ان يكون تعلق النفس بالبدن تعلق المكافيء في الوجود، واما ان يكون تعلقها به تعلق المتأخر عنه في الوجود ، واما ان يكون تعلقها به تعلق المتقدم عليه في الوجود .

---

١ ــ الاشارات، ص : ١٢٠

فاذا كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافيء في الوجود كان هذا التعلق اما ذاتياً واما عرضياً ، فإن كان ذاتياً صار كل واحد منهما مضاف الذات الى صاحبه ، وهذا باطل، لأننا قررنا ان النفس جوهر قائم بذاته . وإذا كانت هذه العلاقة عرضية بطل فساد احدهما بفساد الآخر .

وإذا كان تعلق النفس بالبدن تعلق المتأخر في الوجود كان البدن علة للنفس . ونحن نعلم ان العلل اربع : الفاعلة ، والمادية ، والصورية ، والغائية . ومحال ان يكون الجسم علة فاعلة، لأن الجسم بما هو جسم لا يفعل بنفسه شيئاً ، بل يفعل بقواه التي هي اعراضه ، والاعراض لا تستطيع ان تكون علة وجود ذات قائمة بنفسها ، وكذلك من المحال ان يكون الجسم علة مادية، لأن النفس ليست صورة منطبعة في البدن كانطباع صورة التمثال في النحاس ، كما انه من المحال ان يكون الجسم علة صورية أو غائية، فانّ الأولى ان يكون الأمر بالعكس .

فلم يبق اذن الا ان يكون تعلق النفس بالجسم تعلق المتقدم في الوجود، بحيث تكون النفس سابقة والجسم لاحقاً ، وهذا ان صحَّ لزم عنه ان يكون الجسم خاضعاً للنفس لا النفس للجسم ، ولكن القول بحدوث النفس يمنع اعتبار تعلقها بالجسم تعلق المتقدم في الوجود .

وإذن تعلق النفس بالبدن ليس واحداً من انحاء التعلق التي ذكرناها ، وإنما هو تعلق اضافي، يرجع الى المبادىء الأخر التي لا تستحيل ولا تبطل (1). واذا بطلت انحاء التعلق كلها، وجب ان يكون مصير النفس مستقلاً عن مصير البدن .

٢ ــ والبرهان الثاني هو القول ان النفس جوهر بسيط ، والبسيط لا يقبل الفساد بوجه من الوجوه ، لأن الأشياء التي تقبل الفساد هي الأشياء المركبة المشتملة على جانبي قوة وفعل ، وهذا محال في البسائط ، فلا يجوز ان يجتمع في النفس فعل لبقاء، وقوة الفساد، وهي جوهر بسيط أحدي الذات، لا ينقسم الى مادة وصورة، ولا

---

١ ــ النجاة، ص: ٣٠٦ .

الى فعل وقوة . ولا يجوز ان يكون فيها استعداد للفناء ، ولا قوة قبول الفساد بحال من الأحوال، لأنها كما قلنا جوهر بسيط ، والبسيط لا يفسد .

٣ ـ ان النفس صورة روحانية فاضت على الجسم من عالم العقول المفارقة هذه باقية خالدة ، وكل ما يصدر عن العقول المفارقة يكون مشابهاً لها خالداً مثلها . وليس في اتصال النفس بالجسم ما يمنع احتفاظها بصفتها الاصلية .. دع ان الشيء في نظر ابن سينا يمكن ان تجتمع فيه صفة الحدوث وصفة البقاء. فاذا كانت النفس باقية بعد الموت فمرد ذلك الى انها صادرة عن العقل الفعال ، وهو جوهر ازلي وابدي ، فكيف بها اذا صارت عقلا يعقل ذاته كالعقل الفعال الذي صدرت عنه ، فانها في هذه الحالة ايضا لا يمكن ان تكون الا خالدة.

وواضح ان هذه البراهين التي جاءنا بها ابن سينا لا تقطع مظان الاشتباه ، ولكن الشيء الذي يعنينا هنا هو ان نبين ان ابن سينا وقف في مسألة النفس موقفاً متوسطاً بين افلاطون وآرسطو . فقوله ان النفس حادثة متفق مع قول آرسطو ان النفس صورة البدن ، وقوله انها خالدة متفق مع فلسفة افلاطون . ولعله لم يقف هذا الموقف المتوسط الا بتأثير العقيدة الدينية، التي تقرر ان لا قديم الا الله. وان القول بخلود النفس ضروري لتحقيق معنى العقاب والثواب . والفرق بينه وبين علماء الدين انه حصر الخلود في الارواح، على حين ان علماء الدين قالوا ببعث الاجسام والأرواح معاً .

د ـ قوى النفس

قلنا سابقاً ان ابن سينا اكثر فلاسفة الاسلام اهتمامـاً بدراسة احوال النفس ، فلا غرو إذا عني بتحليل وظائفها المختلفة تحليلاً عميقاً ، وبتصنيفها تصنيفاً شاملاً . فهو يحلل القوى النفسية ، ثم يرتبها ترتيباً متصاعداً من ادناها إلى أعلاها، ويبين خدمة بعضها لبعض، ورئاسة بعضها لبعض (١) .

والنفس عند ابن سينا ثلاث نفوس: نفس نباتية، ونفس حيوانية، ونفس انسانية.

---

١ ـ محمد نجاتي ، الادراك الحسي عند ابن سينا، ص: ٢٢

١ ـ أ قوى النفس النباتية

النفس النباتية كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويغتذي ، ولذلك انقسمت هذه النفس إلى ثلاث قوى، وهي: الغاذية ، والمنمية ، والمولدة .

— أما **القوة الغاذية**، فهي التي تحيل جسماً آخر إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه . (النجاة ، ص ٢٥٨)

— واما **القوة المنمية**، فهي التي تضيف الى الجسم زيادة في اقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً بالمقدار الواجب لتبلغ به كماله في النشوء.(المصدر نفسه ، ص ٢٥٨)

— واما **القوة المولدة**، فهي التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءاً هو شبيه له بالقوة ، فتفعل فيه باستمداد اجسام أخرى تتشبه به من التخلق والتمزيج ما يصير شبيهاً به بالفعل .(المصدر نفسه ، ص ٢٥٨)

٢ ـ قوى النفس الحيوانية

النفس الحيوانية كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ، ويتحرك بالارادة ، ولها قوتان : محركة ومدركة .

— أما **القوة المحركة** فهي قسمان : محركة بأنها باعثة، ومحركة بانها **فاعلة**. أما المحركة على انها باعثة، فهي **القوة النزوعية والشوقية**، وهي القوة التي إذا ارتسم في التخيل صورة مطلوبة أو مهروب عنها حملت تلك القوة على التحريك، ولها شعبتان: شعبة تسمى **قوة شهوانية**، وهي تبعث على طلب اللذة ، وشعبة تسمى **قوة غضبية**، وهي تبعث على طلب الغلبة .

واما المحركة على انها **فاعلة** فهي قوة تنبعث في الاعصاب والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات ، فتجذب الاوتار والرباطات إلى جهة

المبدأ، أو ترخيها، أو تمددها طولاً، فتصير الاوتار والرباطات إلى خلاف جهة المبدأ .

– واما **القوة المدركة** فتنقسم أيضا قسمين : قوة تدرك من خارج ، وقوة تدرك من داخل .

أما **المدركة من خارج**، فهي الحواس الخمس : البصر، والسمع، والشم، والذوق، واللمس، وهذا الأخير جنس لأربع قوى، وهي: قوة تحكم في التضاد بين الحار والبارد ، وقوة تحكم في التضاد بين اليابس والرطب ، وقوة تحكم في التضاد بين الصلب واللين ، وقوة تحكم في التضاد بين الخشن والأملس .

واما **القوة المدركة من باطن**، فمنها ما يدرك صور المحسوسات، ومنها ما يدرك معاني المحسوسات . والفرق بين ادراك الصورة وادراك المعنى ان الصورة هي الشيء الذي تدركه القوة الباطنة والحس الظاهر معاً ، ولكن الحس يدركه أولاً ثم يؤديه إلى النفس مثل ادراكنا لصورة الذئب اعني شكله وهيئته ولونه ، على حين ان إدراك المعنى هو الذي تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحس الظاهر اولاً، مثل ادراكنا للمعنى المضاد في الذئب الموجب لخوفنا اياه وهربنا عنه . (النجاة ، ص ٢٦٤)

ثم ان من المدركات الباطنة ما يدرك ويفعل، ومنها ما يدرك ولا يفعل، والفرق بين القسمين، ان الادراك مع الفعل هو ان تركب الصور والمعاني بعضها مع بعض وتفصل بعضها عن بعض ، فيكون لها ادراك وفعل معاً ، على حين ان الادراك بلا فعل هو أن تكون الصور والمعاني ترتسم في الشيء فقط من غير أن يكون لها فعل وتصرف فيه . (النجاة ، ص ٢٦٥)

والفرق بين الادراك الاول والادرك الثاني ، ان الادراك الاول هو أن يكون حصول الصورة قد وقع للشيء من نفسه ، على حين ان الادراك الثاني هو أن

يكون حصولها من جهة شيء آخر أدّاها اليه . (المصدر نفسه ، ص ٢٦٥)

والقوى الباطنة المدركة كثيرة ، منها :

١ - قوة **الحس المشترك**،وهي تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس .

٢ - قوة **الخيال** (المصورة)،وهي قوة تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الخمس ، وتبقى فيه بعد غيبة المحسوسات .

٣ - قوة **المتخيلة**،وهي قوة من شأنها أن تركب بعض ما في الخيال مع بعض،وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار . وتسمى هذه القوة **مفكرة** بالنسبة إلى النفس الانسانية .

٤ - القوة **الوهمية**،وهي تدرك المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كالقوة الحاكمة بأن الذئب مهروب منه. وان الولد معطوف عليه .

٥ - القوة **الحافظة** (الذاكرة) وهي تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية .

تلك هي قوى النفس الحيوانية . وابن سينا يذكر محل كل قوة من هذه القوى في تجاويف الدماغ . ثم يذكر نسبتها بعضها إلى بعض، ويقول : ان من الحيوان ما يكون له الحواس الخمس كلها ، ومنه ما له بعضها دون بعض ، أما الذوق واللمس فانهما موجودان في كل حيوان، ولكن من الحيوان ما لا يشم،ومنه ما لا يسمع . ومنه ما لا يبصر ، الخ .

٣ - قوى النفس الناطقة الانسانية

تنقسم قوى النفس الانسانية إلى عاملة وعالمة ، وكل قوة من هاتين القوتين تسمى عقلاً باشتراك الاسم .

فالعاملة أو العقل العملي مبدأ محرك لبدن الانسان إلى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها اصلاحية . ولها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية ، واعتبار بالقياس إلى المتخيلة والمتوهمة . واعتبار بالقياس إلى نفسها ، فاذا اعتبرت بالقياس إلى القوة النزوعية. حدثت فيها هيئات تخص الانسان، يتهيأ بها لسرعة فعل وانفعال مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء وغيرها . واذا اعتبرت بالقياس إلى المتخيلة والمتوهمة حدث عنها استنباط التدابير في الامور الكائنة الفاسدة واستنباط الصناعات الانسانية ، واذا اعتبرت بالقياس إلى نفسها تولدت منها الآراء الذائعة المشهورة،مثل ان الكذب قبيح ، وان الصدق حسن . وهذه القوة هي التي يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن ، وهي التي تسمى أخلاقاً . (١)

وأما **القوة العالمة فهي** قوة نظرية من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة ، فان كانت مجردة بذاتها فذاك ، وان لم تكن فانها تصيرها مجردة بتجريدها إياها، حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء(٢)

ولتوضيح عملية التجريد هذه يقول ابن سينا ان القوة النظرية قد تكون قابلة للصور بالقوة، وقد تكون قابلة لها بالفعل .

وللقوة ثلاثة معان : قوة **هيولانية مطلقة** ؛ وهي الاستعداد المطلق من غير فعل كقوة الطفل على الكتابة ، **وقوة ممكنة** ، وهي استعداد مع فعل ما كقوة الطفل على الكتابة بعد تعلمه بسائط الحروف، وقوة **كمالية** تسمى **ملكة**، وهي قوة لهذا الاستعداد إذا تم بالآلة ويكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة إلى اكتساب .

فالقوة النظرية قد تكون نسبتها إلى الصور نسبة الاستعداد المطلق فتسمى حينئذ **عقلاً هيولانياً** وهي موجودة لكل شخص . وقد سميت هيولانية تشبيهاً لها بالهيولي الأولى التي ليست هي بذاتها مشتملة على صورة من الصور .

وإذا حصل في القوة النظرية من الكمالات معقولات أولى يتوصل بها ومنها إلى المعقولات الثانية سميت **عقلاً بالملكة** . والمعقولات الاولى هي المقدمات التي يقع بها التصديق، مثل اعتقادنا ان الكل أعظم من الجزء، وان الأشياء المساوية لشيء

---

(١) النجاة . ص : ٢٦٧ — ٢٦٨ .

٢ — النجاة ، ص ٢٦٩ .

واحد متساوية . أما المعقولات الثانية فهي العلوم المكتسبة الناشئة عن استعمال الفكر .

وإذا حصلت المعقولات الثانية في القوة النظرية وصارت مخزونة فيها بحيث تستطيع استحضارها متى شاءت من غير تشجم اكتساب جديد سميت **عقلا بالفعل** .

وإذا كانت نسبة القوة النظرية إلى الصور العقلية نسبة الفعل المطلق ، وهي أن تكون الصور المعقولة حاضرة في العقل ، يطالعها دائماً ، ويعقلها بالفعل ، ويعقل انه يعقلها بالفعل، سميت القوة النظرية حينئذ **عقلاً مستفاداً** .

والفرق بين العقل بالفعل والعقل المستفاد ان الصور المعقولة تكون في العقل بالفعل مخزونة يطالعها ويعقلها متى شاء ، على حين أنها في العقل المستفاد تكون حاضرة بالفعل.ومعنى ذلك كله ان للقوة النظرية أربع مراتب ، وهي : **العقل الهيولاني** . **والعقل بالملكة** ، **والعقل بالفعل**،**والعقل المستفاد** . وعند هذا العقل الاخير يتم النوع الانساني . وكل عقل من هذه العقول قد يكون عقلاً بالقوة بالنسبة إلى ما فوقه . وعقلاً بالفعل بالنسبة إلى ما تحته، ولا يتم له الانتقال من القوة إلى الفعل إلاّ بواسطة عقل مفارق هو دائماً بالفعل ، وهو **العقل الفعّال** .

لقد جاء في سورة النور « الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دري ، يوقد من شجرة مباركة، زيتونة . لا شرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضيء ، ولو لم تمسسه نار . نور على نور . يهدي الله لنوره من يشاء، ويضرب الله الأمثال للناس، والله بكل شيء عليم»(١).فاذا استعرنا ألفاظ هذه السورة كان العقل الهيولاني هو المشكاة،والعقل بالملكة هو الزجاجة . والعقل بالفعل هو المصباح . والعقل المستفاد هو النور . والعقل الفعال هو النار . قال ابن سينا :

انما النفس كالزجاجة والعلم ... سراج وحكمة الله زيت
فاذا اشرقت فإنك حي ... وإذا اظلمت فانك ميت

---

١ ــ القرآن الكريم : سورة النور . ٣٥ .

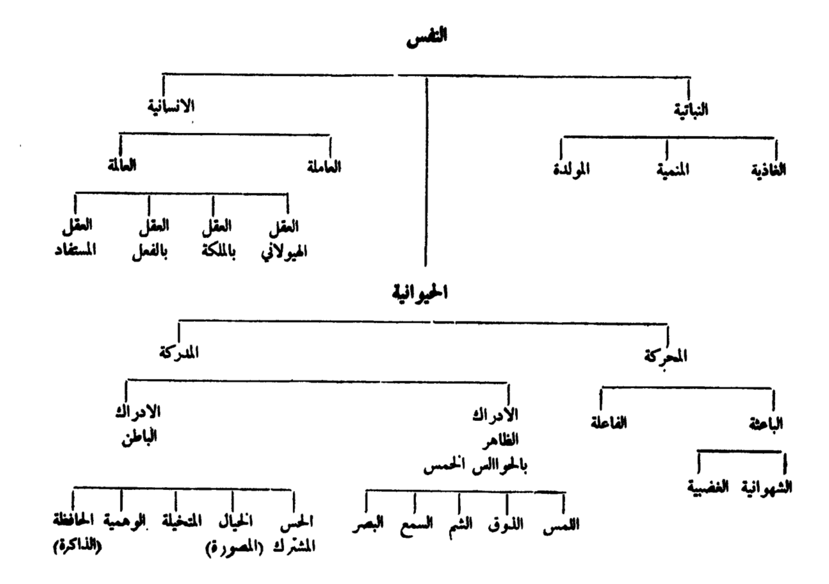
وفي هذا القول اشارة إلى أن العقل الانساني لا يخرج من الظلمة إلى النور الا باشراق حكمة الله عليه .

ان لقوى النفس الانسانية ترتيباً في الرئاسة والخدمة . فالعقل المستفاد رئيس تخدمه جميع القوى ، والعقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة ، والعقل بالملكة يخدمه العقل الهيولاني ، والعقل العملي يخدم العقل النظري .

وإذا هبطنا من النفس الانسانية إلى النفس الحيوانية وجدنا في قواها ترتيباً شبيهاً بترتيب قوى النفس الانسانية . فالعقل العملي يخدمه الوهم ، والوهم يخدمه قوتان: قوة قبله ، وقوة بعده ، فالقوة التي قبله هي جميع القوى الحيوانية ، والقوة التي بعده هي القوة التي تحفظ ما أداه الوهم . وكذلك المتخيلة تخدمها قوتان ، هما النزوعية والخيال ، والخيال يخدمه الحس المشترك ، والحس المشترك تخدمه الحواس الخمس .

أما النفس النباتية فان قواها بالجملة تخدم قوى النفس الحيوانية ، وبين القوى النباتية ترتيب يظهر في خدمة النامية للمولدة ، والغاذية للنامية ، أما الغاذية فتخدمها القوى الطبيعية الأربع كالهاضمة ، والماسكة ، والجاذبة ، والدافعة .

وترتيب جميع هذه القوى من حيث الرئاسة والخدمة يدل على وحدة النفس ، فان النفس كما بينا سابقاً ذات واحدة ، ولها قوى كثيرة بعضها متعلق ببعض ، واذا أردنا أن نوضح ترتيب قوى النفس من أدناها إلى اعلاها توضيحاً مجملاً ، أمكننا أن نجملها في الجدول التالي .


النفس
النباتية
الغاذية
المنمية
المولدة
الحيوانية
الانسانية
العاملة
العالمة
العقل الهيولاني
العقل بالملكة
العقل بالفعل
العقل المستفاد
المحركة
الباعثة
الشهوانية
الغضبية
الفاعلة
المدركة
الادراك الظاهر بالحواس الخمس
اللمس
الذوق
الشم
السمع
البصر
الادراك الباطن
الحس المشترك
الخيال (المصورة)
المتخيلة
الوهمية
الحافظة (الذاكرة)

هـ ـ كيفية اكتساب النفس الناطقة للمعرفة

ليس المهم أن نحصي قوى النفس عند ابن سينا ، انما المهم أن نعرف رأيه في كيفية اكتساب النفس الناطقة للمعرفة . فالمعرفة عنده لا تكون بالاحساس وحده، لأن الاحساس لا يدرك المعاني المجردة ، بل يمزجها باللواحق الحسية والعلائق المادية من كم وكيف ووضع وغير وذلك . فهو اذن لا يدرك الكليات بل يدرك الجزئيات، وكما أنه ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل، كذلك ليس من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يحس [1] .

أما الخيال فانه يبرىء الصور المنتزعة عن المادة تبرئة أشد، ولكنه لا يجردها من لواحق المادة تجريداً تاماً .

واما الوهم فانه يجاوز هذه الرتبة في التجريد، ولكنه مع ذلك لا يجرد الصورة من لواحق المادة تجريداً تاماً، لأنه يأخذها جزئية، وبحسب مادة، مادة، وبالقياس اليها، وقد يأخذها بمشاركة الخيال .

وأما القوة التي تأخذ الصور أخذاً مجرداً عن المادة من كل جهة، وتفرزها عن كل كم وكيف وأين ، ووضع مادي ، فهي العقل فالعقل ينزع الصور عن المحسوسات الجزئية ، ثم ينظمها بحسب المعقولات الأولى ، ثم ينتقل من المعقولات الاولى إلى المعقولات الثانية، حتى يبلغ درجة العقل المستفاد. ولما كان لا يمكن الانتقال من القوة إلى الفعل إلا بتأثير علة موجودة بالفعل، كان من الضروري أن يكون هناك عقل مفارق ، وهو العقل الفعال الذي يمكن العقل الانساني من الانتقال من القوة إلى الفعل . وعلى قدر ما يكون اتصال العقل الانساني بالعقل الفعال أشد يكون إرتسام المعقولات في النفس أوضح واتم .

والناس متفاوتون في استعدادتهم ، فمنهم من يكون قوي الاستعداد لقبول

---

١ ـ تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ، ص : ٦٥ .

المعقولات، ويسمى هذا الاستعداد القوي حدساً. ومنهم من يحتاج في الاتصال بالمعقولات إلى تخريج وتعليم . ومعنى ذلك ان لاكتساب العلوم طريقين احدهما الحدس،والآخر التعليم . أما الحدس فهو جودة حركة لقوة الفهم إلى اقتناص الحد الأوسط من تلقاء نفسها، أو هو تمثيل الحد الاوسط وما يجري مجراه دفعة في النفس. وبالجملة هو سرعة الانتقال من المعلوم إلى المجهول . وهذا لا يعني ان حصول الحد الأوسط في الذهن غير محتاج إلى زمان ، فقد يكون هذا الزمان قصيراً جداً . وقد يكون بعض الناس ابطأ زمان حدس من بعض . ولكن هذا الزمان على قصره ضروري لكل فعل من افعال النفس ، ولولاه لأصبح العقل الانساني شبيهاً بالعقل الالهي الذي تكون جميع الصور حاضرة فيه بالفعل .

والناس متفاوتون في عدد الحدوس التي يصيبونها. فمنهم من تكون حدوسه كثير ومنهم من تكون حدوسه قليلة ، وقد ينتهي الحدس في طرف الزيادة إلى من له حدس في جميع المطالب أو أكثرها ، كما ينتهي في طرف النقصان إلى من لا حدس له البتة . وقد يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء حتى يشتعل حدساً وقبولاً لالهام العقل الفعال ، فتشرق عليه الصور العقلية دفعة أو قريباً من دفعة، ويصبح عقله مرآة صقيلة تعرف كل شيء من نفسها. وتسمى هذه الحالة من العقل الانساني عقلا قدسياً ، وهو ضرب من النبوة ، لا بل أعلى درجات النبوة حتى ان هذه الافعال المنسوبة إلى الروح القدسي كثيراً ما تفيض على المتخيلة فتحاكيها المتخيلة بأمثلة حسية .

واما طريق التعليم فهو ادنى مرتبة من طريق الحدس . لأن المتعلم يكون في أول امره لا فكر له بنفسه ، ثم يرتقي بعد ذلك بمعونة المعلم إلى مرتبة اعلى، فيدرك بعض الأشياء بفكره بلامعونة معلم ، ويتدرج في ذلك حتى يصبح قادراً على تعلم كل شيء بنفسه ، ثم تظهر له في النهاية بعض الأشياء بالحدس .

ومعنى ذلك ان الحدس أصل والتعليم فرع ،لأن الأشياء تنتهي إلى حدوس استنبطها العلماء بأنفسهم ثم أدوها إلى المتعلمين . قال ابن سينا : « ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاستمع . الست تعلم أن للحدس وجوداً. وان

للانسان فيه مراتب وفي الفكرة ، فمنهم غبي لا تعود عليه الفكرة براد‌ّة ، ومنهم من له فطانة إلى حد ما ويستمتع بالفكر ، ومنهم من هو أثقف من ذلك ، وله اصابة في المعقولات بالحدس، وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربمّا قلّت ، وربما كثرت ، وكما أنك تجد جانب النقصان منتهياً إلى عديم الحدس، فأيقن ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه إلى غني في أكثر احواله عن التعلّم ، والفكرة (١) » .

فكأن في الانسان روحاً قدسية لا يشغلها شأن عن شأن ، ولا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ، فاذا استطاعت النفس أن تقبل المعقولات من الروح الملكية بلا تعليم من الناس،وأن ترتقي بقوة الحدس من عالم الخلق إلى عالم الأمر ، انقلب سر الانسان إلى روح قدسية محضة، وانقشع عنه الحجاب وأشرقت عليه الحقائق اشراق الشمس على الماء الصافي (٢) وجملة القول ان للمعرفة في مذهب ابن سينا أصلين : احدهما استعداد العقل لتجريد المعاني العقلية من الصور الحسية ، والآخر قبول العقل للصور التي تشرق عليه من العقل الفعال . والعقل الفعال يجمع في ذاته كل الصور التي تفيض عليه من الجواهر العلوية ثم يرسلها إلى عالم الكون والفساد ليكسو بها المادة ، ثم يعكسها على العقل المستفاد ليصوغ بها قوالب المعرفة . فالصور موجودة في العقل الفعال من حيث هي فاعلة ، اما في عالم الكون والفساد فهي موجودة من جهة الانفعال. أضف إلى ذلك أن الصور التي تفيض على العقل الانساني تجيء متفقة مع الصور التي تفيض على المادة. فالنفس لا تدرك الكلي الا من جهة اتصالها بالمبدأ الكلي . وهذا المبدأ الكلي يهب الوجود للأجسام ويخلق الاجناس والانواع ، ثم ينعكس بعد ذلك على العقل الانساني، فيملؤه ضياء تغربله المادة، ويصطبغ الوجود بألوانه، وقصارى القول ان المعرفة لا تتم إلا بالاشراق. والاشراق انما هو اتحاد العقل بجوهر الكون .

ومما يؤيد ذلك ان للمعقولات عند ابن سينا ثلاثة أنماط في الوجود (آ) فهي موجودة في العقل الفعال ، (ب) : وهي موجودة في الاعيان وجوداً طبيعياً غير مفارق

---

١ ــ الاشارات ، ص : ١٢٧ .

٢ ــ تسع رسائل ، ص : ٦٧ .

للمادة ، (ج) : وهي موجودة في العقل الانساني مجردة عن اللواحق الحسية، وهذه الانماط الثلاثة من الوجود متساوقة ومتطابقة .

وبديهي أن هذا الوجود الثلاثي للمعقولات ضرب من التوفيق بين الافلاطونية والارسطية . فالكليات الأزلية الموجودة في العقل الفعّال شبيهة بمثل أفلاطون ، والكليات الملحوظة في الاعيـان،والموجودة في الاذهان،ليست سوى تعبير عن نظرية التجريد الآرسطية، والفرق بين افلاطون وابن سينا ان الاول جعل المعقولات الازلية قائمة بذاتها ، على حين أن الثاني جمعها في جوهر العقل الفعال ، ليفيضها منه على العقل الانساني .

وقد وصف ابن سينا في كتاب الاشارات كيف يرتقي العارف من درجة الارادة إلى درجة الرياضة،ومن درجة الرياضة إلى درجة النيل،حتّى يصبح سره مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحق . وفي هذه المرحلة الأخيرة تدر عليه اللذات العالية، ويفرح بنفسه لما بها من أثر الحق . ويظهر ان للنفس عند الوصول إلى المقام الأعلى حالتين ، ففي الحالة الاولى ينظر العارف إلى نفسه تارة وإلى الله أخرى ، وفي الحـالة الثانية ينسى نفسه ولا يرى الا نور الحق . لقد كانت نفسه قبل الوصول محلاً لفيض المعقولات،فأصبحت بعده مرآة صقيلة تعكس نور الله، فهو ينسى نفسه ، ويغيب عنها ، ولكنه لا يفنى في الذات الالهية،وهو يملأ نفسه من النور الذي يغشاه ، فلا يرى إلا الله،ولكن نفسه لا تنحل في منبع النور،لأن الرائي يبقى عنده غير المرئي والعالم غير المعلوم . وهكذا يجتاز العارف افق الطبيعة،ويصل إلى الأفق الاعلى ، ومع ذلك فان الذين يصلون الى ذروة الحقيقة قليلون ، « جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد، أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد [1] » .

٥ ــ خاتمة

ليست فلسفة ابن سينا فلسفة عقلية فقط،وانما هي فلسفة اشراقية تصف فيض الصور عن العقل الفعّال، كما تصف ارتقاء العارفين بالارادة والرياضة والتأمل إلى ذروة الحقيقة. وقد سلك ابن سينا في بيان هذا الارتقاء مسلك التحليل العقلي أحياناً ومسلك التعبير الرمزي أحيانا اخرى،فكتب عدة رسائل رمزية، كرسالة حي بن يقظان، ورسالة الطير ، وقصة سلامان وأبسال وغيرها . ففي قصة حي بن يقظان نشهد

١ ــ الاشارات ، مقامات العارفين ، ص: ٢١ ــ ٢٢ من طبعة ليدن .

ارتقاء النفس من عالم العناصر واجتيازها عالم الطبيعة والنفوس والعقول، حتّى بلوغها عرش الواحد القديم . وفي رسالة الطير نشهد وقوع النفس الانسانية في قفص الطبيعة واستئناسها به، ثم خلاصها من الشرك، واغتنامها النجاة، وصعودها في أجواء الفضاء، من صقع إلى صقع، حتّى بلوغ المدينة التي يتبوؤها الملك الأعظم. وفي قصة سلامان وابسال نشهد محاربة النفس الناطقة للشهوات وانجذابها إلى عالم العقل .
ولعل أروع تصوير رمزي لحال النفس الانسانية ما ذكره ابن سينا في قصيدته العينية (راجع المختارات في نهاية هذا الفصل)، فهي تصور هبوط النفس إلى هذا العالم كهبوط الورقاء، ثم وصولها اليه على كره ، ثم استئناسها به ونسيانها عهودها ، ثم حنينها إلى العالم العلوي، ورجوعها إليه بعد الموت .

لا شك ان في هذه الآثار المختلفة نزعة صوفية تدل على احاطة ابن سينا بآراء متصوفة القرن العاشر احاطة تامة . ولكن احاطته بارائهم لم تسقه إلى الاخذ بمذهبهم في الاتحاد أو الفناء. لم يكن تصوف ابن سينا تصوفاً عملياً أو قلبياً، بل كان تصوفاً فلسفياً، يختلف من الناحية النظرية، عن تصوف استاذه الفارابي ، قال (كارا دوفو) : « لا يبدو التصوف عند ابن سينا الاّ في آخر المذهب كتاج له ، وهو متميز تماماً عن الاجزاء الاخرى ، وابن سينا يدرسه دراسة فنية كأنه فصل من الفلسفة يشرحه شرحاً موضوعياً ، وبعكس ذلك نرى التصوف عند الفارابي ينفذ إلى كل شيء، والالفاظ الصوفية منتشرة في كل ناحية من مؤلفاته . وانك لتشعر جيداً أن التصوف ليس مجرد نظرية اعتنقها وانما هو حال نفسية [1]» . لا شك ان تصوف الفارابي يختلف من الناحية العملية عن تصوف ابن سينا، وحياة الرجلين تشهد بذلك، الاّ ان تصوفهما من الناحية النظرية يعتمد على أساس واحد (٢) ، بل ربما كان تصوف ابن سينا أدل على حكمته الاشراقية من أي شيء آخر ، وإذا أردنا الآن أن نحكم على مذهب ابن سينا حكماً عاماً قلنا :

ان هذا المذهب مذهب توفيقي، جمع فلسفة ارسطو إلى فلسفة افلاطون وافلوطين، كما حاول التوفيق بين الفلسفة اليونانية والعقيدة الدينية .

---

١ – Carra de Vaux, Encyclopédie de l'Islam II. p. 58

٢ – ابراهيم مدكور، في الفلسفة الاسلامية ، ص: ٤٩ .

وهو مذهب روحاني يثبت وجود النفس واستقلالها عن البدن وخلودها بعد الموت، ويقول بوجود جواهر روحانية مفارقة متعلقة بالله مدبر حكيم تحيط عنايته بكل شيء.

وهو مذهب عقلي ، يرجع الحقيقة إلى المبادىء العقلية التي تفيض على العقل الانساني عن العقل الفعال ، وتجعل الصور العقلية المرتسمة في الذهن مطابقة لصور الاعيان الخارجة عن الذهن .

وهو مذهب توكيدي او وثوقي يؤمن بقدرة الانسان على الوصول إلى اليقين، كما يؤمن بخضوع موجودات العالم لنظام ثابت تلمح من ورائه فكرة وحدة الوجود .

وهو مذهب مشبع بروح التفاؤل لقوله ان الخير في الوجود غالب على الشر . وهو فوق هذا كله مذهب اشراقي مفعم بروح التصوف ، لأن من شأن كل كائن أن يتوق إلى الكمال الخاص به ، وكمال النفس الانسانية أن تتجرد من علائقها المادية، ومن شواغلها البدنية،وأن تصبو إلى العالم العلوي .

لقد كان لمذهب ابن سينا تأثير واسع النطاق في الشرق . ويرجع تأثيره في نظرنا إلى عدة اسباب .

منها ان لابن سينا كثيراً من التلاميذ الذين عملوا على نشر فلسفته، منهم أبو عبيد الجوزجاني ، وأبو زيلة ، وبهمنيار ، والمعصومي ، وابو العباس اللوكرى . وافضل الدين الغيلاني ، وصدر الدين السرخسي ، والنيسابوري ، ونصير الدين الطوسي . وصدر الدين الشيرازي وغيرهم ، حتى ان هذا الأخير احيا مذهب ابن سينا ، ونفخ في رميمه ، واعاد اليه شبابه . والبسه حلة جديدة مكّنته من الانتشار في جميع مدارس ايران .

ومنها ان اتصاف كتب ابن سينا بجودة الترتيب ، ودقة الشرح والتبويب ، جعل علماء الكلام الذين لا يرون رأيه يستشهدون في كتبهم بأقواله ، ويعولون عليها في كثير من مصنفاتهم ككتاب العقائد للنسفي ، والمواقف للايجي ، والمقاصد للتفتازاني . فهي كلها تقتبس من كتاب الشفاء بعض ما جاء فيه من المبادىء ، وتعتمد عليها في اثبات بعض النظريات ، أو ابطالها .

ومنها ان بعض علماء الاسلام رأوا ان آراء ابن سينا في الالهيات أقرب الى العقيدة الدينية من آراء غيره من الفلاسفة. والدليل على ذلك قول ابن تيمية: «وابن سينا يتكلم في أشياء من الالهيات والنبويات والمعاد والشرائع لم يتكلم فيها سلفه، ولا وصلت اليها عقولهم، ولا بلغتها علومهم، فانه استفادها من المسلمين (١)».

وربما كان لانتشار قانون ابن سينا في الطب تأثير في اشتهار اسمه لا يقل عن تأثير كتبه الفلسفية، حتى لُقّب بامير الأطباء في الغرب، وبالشيخ الرئيس في الشرق، اضف إلى ذلك ان لمؤلفاته مخطوطات كثيرة وشروحاً تجلُّ عن الحصر، وأن الأطباء ورجال الدولة والمتكلمين كانوا يدرسون كتبه ويعولون عليها.

وإذا بدا لنا الآن ان مصير فلسفة ابن سينا في تاريخ الفلسفة العامة كان أحسن من مصير فلسفة الفارابي فمرد ذلك، إلى ثلاثة أسباب.

الاول ان مذهبه المشتمل على الكثير من التيارات الفكرية الماضية. كان أشبه شيء بحوض كبير جمع معظم الآراء المتقدمة في كتب منظمة وموسوعات شاملة.

والثاني ان لمذهب ابن سينا مقومات خاصة تميزه عن أي مذهب فلسفي آخر، لانه ليس مجرد توفيق بين عناصر مختلفة المصادر، متضادة الاتجاهات، وانما هو ذو وحدة عضوية قابلة للتكييف والتنقيح.

والثالث ان مذهبه وان كان لا يتمشى مع حرفية القرآن الا أنه كما بينا آنفاً أقرب إلى التفكير الديني (٢) من مذهب الفارابي.

---

١ – ابن تيمية، الرد على المنطقيين. ص: ١٤١

٢ – راجع دائرة المعارف، أثر ابن سينا في الفلسفة الغربية ومقامه من تاريخ الفلسفة العام للاب قنواتي، راجع ايضاً محمود غرابه، ابن سينا بين الدين والفلسفة.

مختارات من آثار ابن سينا

١ – في بيان معاني الواجب ومعاني الممكن

ان الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال. وان الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال . والواجب الوجود هو الضروري الوجود ، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه، أي لا في وجوده ولا في عدمه. فهذا هو الذي نعنيه في هذا الموضع بممكن الوجود، وان كان قد يعنى بممكن الوجود ما هو في القوة. ويقال الممكن على كل صحيح الوجود، وقد فصل ذلك في المنطق. ثم ان الواجب الوجود قد يكون واجباً بذاته ، وقد لا يكون بذاته . أما الذي هو واجب الوجود بذاته، فهو الذي لذاته لا لشيء آخر أي شيء كان لزم محال من فرض عدمه . وأما واجب الوجود لا بذاته فهو الذي لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود، مثلاً، ان الاربعة واجبة الوجود لا بذاتها، ولكن عند فرض اثنين واثنين، والاحتراق واجب الوجود لا بذاته . ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع ، اعني المحرقة والمحترقة .

– النجاة ، ص: ٣٦٦ – ٣٦٧ .

٢ – في ان الواجب بذاته لا يجوز ان يكون واجباً بغيره وان الواجب بغيره ممكن

ولا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً ، فانه ان رفع غيره أو لم يعتبر وجوده، لم يخل، اما أن يبقى وجوب وجوده على حاله، فلا يكون وجوب وجوده بغيره ، واما ان لا يبقى وجوب وجوده ، فلا يكون وجوب وجوده بذاته. وكل ما هو واجب الوجود بغيره ،فانه ممكن الوجود بذاته،لأن ما هو واجب

الوجود بغيره فوجوب وجوده تابع لنسبة ما واضافة . والنسبة[1] والاضافة[2] اعتبارهما غير اعتبار نفس ذات الشيء التي لها نسبة واضافة . ثم وجوب الوجود إنما يتقرر باعتبار هذه النسبة، فاعتبار الذات وحدها لا يخلو: اما أن يكون مقتضياً لوجوب الوجود أو مقتضياً لا مكان الوجود ، او مقتضياً لامتناع الوجود . ولا يجوز أن يكون مقتضياً لامتناع الوجود، لأن كل ما امتنع وجوده بذاته لم يوجد ولا بغيره ... واما أن يكون موجوداً مقتضياً لوجوب الوجود . فقد قلنا ان ما وجب وجوده بذاته استحال وجوب وجوده بغيره. فبقي أن يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود، وباعتبار ايقاع النسبة إلى ذلك الغير واجب الوجود، وباعتبار قطع النسبة التي إلى ذلك الغير ممتنع الوجود، وذاته بذاته بلا شرط ممكنة الوجود .

— النجاة . ص: ٣٦٧ — ٣٦٨ .

٣ — في اثبات واجب الوجود

لا شك ان هنا وجوداً ، وكل وجود فاما واجب، واما ممكن، فان كان واجباً فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب ، وان كان ممكناً فإنّا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود . وقبل ذلك فإنّا نقدم مقدمات. فمن ذلك أنه لا يمكن أن يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات علل ممكنة الذات بلا نهاية . وذلك لأن جميعها إما أن يكون موجوداً معاً، واما أن لا يكون موجوداً معاً . فان لم يكن موجوداً معاً غير المتناهي في زمان واحد ، ولكن واحد قبل الآخر ، ولنؤخر الكلام في هذا، واما أن يكون موجوداً معاً ولا واجب وجود فيه، فلا يخلو: اما أن تكون الجملة بما هي تلك الجملة، سواء كانت متناهية أو غير متناهية، واجبة الوجود بذاتها، أو ممكنة الوجود، فان كانت واجبة الوجود بذاتها وكل حد منها ممكن يكون الواجب الوجود متقوماً بممكنات الوجود ، وهذا خلف . وان كانت ممكنة الوجود بذاتها فالجملة محتاجة في الوجود إلى مفيد الوجود. فاما أن يكون خارجاً منها، أو داخلاً فيها، فان كان داخلاً فيها ، فاما أن يكون واحداً منها واجب الوجود، وكان كل واحد منها ممكن الوجود، هذا خلف . واما ان يكون ممكن الوجود، فيكون هو علة لوجود الجملة، وعلة الجملة علة أولاً لوجود أجزائها. ومنها هو، فهو علة لوجود نفسه، وهذا مع استحالته، ان صح، فهو من وجه ما نفس المطلوب، فان كل شيء يكون كافياً

١ — النسبة ايقاع التعلق بين الشيئين .

٢ — الاضافة هي النسبة العارضة للشيء بالقياس إلى نسبة أخرى كالابوة والبنوة .

فى أن يوحد ذاته فهو واجب الوجود ، وكان ليس واجب الوجود، هذا خلف. فبقي أن يكون خارجاً عنها ، ولا يمكن أن يكون علة ممكنة ، فأنا جمعنا كل علة ممكنة الوجود في هذه الجملة، فهي اذن خارجة عنها، وواجبة الوجود بذاتها، فقد انتهت الممكنات إلى علة واجبة الوجود ، فليس لكل ممكن علة ممكنة بلانهاية .

– النجاة ، ص: ٣٨٣ – ٣٨٤ .

٤ – في ترتيب وجود العقول والنفوس السماوية والاجرام العلوية

فقد صح لنا فيما قدمناه من القول ان الواجب الوجود بذاته واحد ، وانه ليس بجسم، ولا في جسم، ولاينقسم بوجه من الوجوه، فاذن الموجودات كلها وجودها عنه ولا يجوز أن يكون له مبدأ بوجه من الوجوه، ولا سبب، لا الذي عنه، ولا الذي فيه ، أوبه يكون، ولا الذي له، حتى يكون لاجل شيء، فلهذا لايجوز أن يكون كون الكل عنه على سبيل قصد منه . . .

وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع ، بأن يكون وجود الكل عنه لا بمعرفة، ولا رضا منه، وكيف يصح هذا وهو عقل محض يعقل ذاته، فيجب أن يعقل أنه يلزمه وجود الكل عنه، لأنه لا يعقل ذاته الا عقلاً محضاً ومبدءاً أولاً. وإنما يعقل وجود الكل عنه على أنه مبدؤه ، وليس في ذاته مانع أو كاره لصدور الكل عنه ، وذاته عالمة بان كماله وعلوه بحيث يفيض عنه الخير ، وان ذلك من لوازم جلالته المعشوقة له لذاتها، وكل ذات تعلم ما يصدر عنه ولا يخالطه معاوقة ما بل يكون على ما أوضحناه فانه راض بما يكون عنه ، فالاول راض بفيضان الكل عنه . ولكن الحق الأول انما فعله الأول وبالذات انه يعقل ذاته التي هي لذاتها مبدأ لنظام الخير في الوجود كيف ينبغي أن يكون، لا عقلاً خارجاً عن القوة إلى الفعل، ولا عقلاً متنقلاً من معقول إلى معقول ، فان ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه على ما أوضحنا قبل بل عقلاً واحداً معاً، ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود، اذ يعقل أنه كيف يمكن، وكيف يكون أفضل ما يكون أن يحصل وجود الكل على مقتضى معقوله ، فان الحقيقة المعقولة عنده هي بعينها على ما علمت علم وقدرة وإرادة . . .

فتعقله علة للوجود على ما يعقله، ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده وتبع لوجوده ، لا أن وجوده لاجل وجود شيء آخر غيره ، وهو فاعل الكل بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاً تاماً ومبايناً لذاته ، ولأن كون ما تكوّن عن الاول انما هو على سبيل اللزوم، اذ صح ان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته . . .

وأنت تعلم ان ههنا عقولاً ونفوساً مفارقة[1] كثيره، [illegible] يكون وجودها مستفاداً بتوسط ما ليس له وجود مفارق . لكنك تعلم أن في جملة الموجودات عن الأول اجساماً، اذ علمت أن كل جسم ممكن الوجود في حد نفسه، وانه يجب بغيره، وعلمت أنه لا سبيل إلى أن تكون عن الاول بغير واسطة، فهي كائنة عنه بواسطة. وعلمت أنه لا يجوز أن تكون الواسطة واحدة محضة . فقد علمت أن الواحد من حيث هو واحد انما يوجد عنه واحد ، فبا لحري أن تكون عن المبدعات الأولى بسبب اثنينية يجب أن تكون فيها ضرورة أو كثرة كيف كانت ، ولا يمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة إلا على ما أقول: ان المعلول بذاته ممكن الوجود، وبالأول واجب الوجود ، ووجوب وجوده بانه عقل وهو يعقل ذاته ، ويعقل الاول ضرورة ، فيجب أن يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حد نفسها، وعقله وجوب وجوده من الاول المعقول بذاته ، وعقله الاول . وليست الكثرة له عن الأول،فان امكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الاول ، بل له من الاول وجوب وجوده، ثم كثرة انه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب حدوثه عن الأول . ونحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة، ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في أول وجوده، وداخلة في مبدأ قوامه، بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد، ثم ذلك الواحد يلزمه حكم أوحال أو صفة أو معلول، ويكون ذلك ايضاً واحداً، ثم يلزم عنه بمشاركة ذلك اللازم شيء، فتتبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته، فيجب اذن أن يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معاً عن المعلولات الأولى، ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن أن يوجد منها الا وحدة ، ولا يمكن أن يوجد عنها جسم . ثم لا امكان كثرة هناك الا على هذا الوجه فقط ، وقد بان لنا فيما سلف أن العقول المفارقة كثيرة العدد ، فليست اذن موجودة معاً عن الأول ، بل يجب أن يكون اعلاها

١ – الجواهر المفارقة هي الجواهر المجردة عن المادة القائمة بأنفسها .

هو الموجود الاول عنه . ثم يتلوه عقل وعقل . ولأن تحت كل عقل فلكاً بمادته وصورته التي هي النفس. وعقلاً دونه . فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود. فيجب أن يكون امكان وجود هذه الثلاثة عن ذلك العقل الأول في الابداع لاجل التثليث المذكور فيه. والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة، فيكون أذن العقل الاول يلزم عنه بما يعقل الاول وجود عقل تحته. وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الاقصى وكمالها وهي النفس. وبطبيعة امكان الوجود الحاصلة له المندرجة في تعقله لذاته، وجود جرمية الفلك الاقصى المندرجة في جملة ذات الفلك الاقصى بنوعه. وهو الأمر المشارك للقوة. فبما يعقل الاول يلزم عنه عقل، وبما يختص بذاته على جهتيه الكثرة الاولى بجزأيها اعني المادة والصورة ، والمادة بتوسط الصورة أو بمشاركتها . كما ان امكان الوجود يخرج إلى الفعل بالفعل الذي يحاذي صورة الفلك . وكذلك الحال في عقل عقل، وفلك فلك. حتى ينتهي إلى العقل الفعال الذي يدبر أنفسنا .

ـ النجاة ، ص : ٤٤٨ــ ٤٥٥ .

٥ ـ في القوة النظرية ومراتبها

وأما القوة النظرية فهي قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة . فان كانت مجردة بذاتها فذاك. وان لم تكن فانها تصيرها مجردة بتجريدها إياها. حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء . وسنوضح هذا بعد .

وهذه القوة النظرية لها إلى هذه الصور نسب ، وذلك لان الشيء الذي من شأنه أن يقبل شيئاً قد يكون بالقوة قابلاً له . وقد يكون بالفعل ، والقوة تقال على ثلاثة معان بالتقديم والتأخير ، فيقال قوة للاستعداد[1] المطلق الذي لا يكون خرج منه إلى الفعل شيء . ولا أيضاً حصل ما به يخرج . وهذه كقوة الطفل على الكتابة . ويقال قوة لهذا الاستعداد إذا كان لم يحصل للشيء إلا ما يمكنه به أن يتوصل إلى اكتساب الفعل بلا واسطة. كقوة الصبي الذي ترعرع وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف على الكتابة. ويقال قوة لهذا الاستعداد اذا تم بالآلة. وحدث مع الآلة ايضاً كمال الاستعداد، بأن يكون له أن يفعل متى شاء. بلا حاجة إلى الاكتساب، بل بكيفية أن

---

١ ـ الاستعداد هو كون الشيء بالقوة القريبة من الفعل أو البعيدة عنه .

يقصد فقط ، كقوة الكاتب المستكمل للصناعة إذا كان لا يكتب. والقوة الاولى تسمى قوة مطلقة وهيولانية[1]، والقوة الثانية تسمى قوة ممكنة ، والقوة الثالثة تسمى ملكة . وربما سميت الثانية ملكة والثالثة كمال قوة .

فالقوة النظرية اذن تارة تكون نسبتها إلى الصورة المجردة التي ذكرناها نسبة ما بالقوة المطلقة، حتى تكون هذه القوة للنفس التي لم تقبل بعد شيئاً من الكمال الذي بحسبها ، وحينئذ تسمى عقلاً هيولانياً . وهذه القوة التي تسمى عقلاً هيولانياً موجودة لكل شخص من النوع . وانما سميت هيولانية تشبيهاً بالهيولي الاولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور ، وهي موضوعة لكل صورة — وتارة نسبة ما بالقوة الممكنة ، وهي أن تكون القوة الهيولانية قد حصل فيها من الكمالات المعقولات الاولى التي يتوصل منها وبها إلى المعقولات الثانية . واعني بالمعقولات الاولى المقدمات التي يقع بها التصديق، لا باكتساب، ولا بأن يشعر المصدق بها أنه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتاً البتة ، مثل اعتقادنا بان الكل اعظم من الجزء، وان الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية . فما دام إنما يحصل فيه من العقل هذا القدر بعد فانه يسمى عقلاً بالملكة . ويجوز أن يسمى هذا عقلاً بالفعل بالقياس إلى الاولى ، لأن تلك ليس لها أن تعقل شيئاً بالفعل ، وأما هذه فانها تعقل إذا أخذت تقيس بالفعل — وتارة تكون له نسبة ما بالقوة الكمالية . وهذا ان يكون حصل فيها ايضاً الصورة المعقولة الأولية، الا انه ليس يطالعها ويرجع اليها بالفعل. بل كأنها عنده مخزونة ، فمتى شاء طالع تلك الصورة بالفعل فعقلها وعقل انه عقلها ، ويسمى عقلاً بالفعل ، لانه عقل يعقل متى شاء بلا تكلف اكتساب ، وان كان يجوز أن تسمى عقلا بالقوة بالقياس إلى ما بعده — وتارة تكون نسبة ما بالفعل المطلق، وهو أن تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه وهو يطالعها ويعقلها بالفعل، ويعقل انه يعقلها بالفعل، فيكون حينئذ عقلاً مستفاداً ، الا انه سيتضح لنا ان العقل بالقوة انما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو دائماً بالفعل . وانه إذا اتصل به العقل بالقوة نوعاً من الاتصال انطبع منه بالفعل فيه نوع من الصور تكون مستفادة من خارج . فهذه أيضاً مراتب القوى

١ — الهيولي لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة ، وهي في الاصطلاح جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية .

التي تسمى عقولاً نظرية . وعند العقل المستفاد يتم الجنس الحيواني والنوع الانساني منه . وهناك تكون القوة الانسانية تشبهت بالمبادىء الأولية للوجود كله .

– النجاة ، ص : ٢٦٩ – ٢٧٢ .

٦ – في طرق اكتساب النفس الناطقة للعلوم

واعلم ان التعلم، سواء حصل من غير المتعلم، أو حصل من نفس المتعلم، متفاوت . فان من المتعلمين من يكون أقرب إلى التصور، لان استعداده الذي قبل الاستعداد الذي ذكرناه اقوى، فإن كان ذلك الانسان مستعداً للاستكمال فيما بينه وبين نفسه سمي هذا الاستعداد القوي حدساً.[1] وهذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس، حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير شيء وإلى تخريج وتعليم ، بل يكون شديد الاستعداد لذلك، كأن الاستعداد الثاني حاصل له ، بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه . وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد . ويجب ان تسمى هذه الحال من العقل الهيولاني عقلاً قدسياً. وهو من جنس العقل بالملكة، الا انه رفيع جداً ، ليس مما يشترك فيه الناس كلهم .

ولا يبعد أن تفيض هذه الأفعال المنسوبة إلى الروح القدسي ، لقوتها واستعلائها، فيضاناً على المتخيلة ايضاً. فتحاكيها المتخيلة أيضاً بأمثلة محسوسة ومسموعة من الكلام على النحو الذي سلفت الاشارة اليه .

ومما يحقق هذا ان من المعلوم الظاهر ان الامور المعقولة التي يتوصل إلى إكتسابها إنما تكتسب بحصول الحد الاوسط في القياس ، وهذا الحد الاوسط قد يحصل ضربين من الحصول. فتارة يحصل بالحدس، والحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط . والذكاء قوة الحدس ، وتارة يحصل بالتعليم، ومبادىء التعليم الحدس. فان الأشياء تنتهي لا محالة إلى حدوس استنبطها ارباب تلك الحدوس ثم أدوها إلى المتعلمين .

فجائز أن يقع للانسان بنفسه الحدس، وان ينعقد في ذهنه القياس بلا معلم، وهذا مما يتفاوت بالكم والكيف. أما في الكم، فلأن بعض الناس يكون أكثر عدد حدس

١ – الحدس سرعة انتقال الذهن من المبادي الى المطالب ، ويقابله الفكر .

للحدود الوسطى، واما في الكيف، فلأن بعض الناس أسرع زمان حدس. ولأ نهذا التفاوت ليس منحصراً في حد، بل يقبل الزيادة والنقصان دائماً، وينتهي في طرف النقصان إلى من لا حدس له البتة ، فيجب أن ينتهي أيضاً في طرف الزيادة إلى من له حدس في كل المطلوبات أو أكثرها ، أو إلى من له حدس في أسرع وقت وأقصره . فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادىء العقلية إلى أن يشتعل حدساً، اعني قبولاً لالهام العقل الفعال في كل شيء، فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء، إما دفعة، وإما قريباً من دفعة ارتساماً لا تقليدياً، بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى ، فان التقليديات في الامور التي انما تعرف بأسبابها ليست بيقينية عقلية. وهذا ضرب من النبوة ، بل أعلى قوى النبوة والأولى ان تسمى هذه القوة قوة قدسية ، وهي أعلى مراتب القوى الانسانية .

— النجاة ، ص: ٢٧٢ — ٢٧٤ .

٧ — في الماهية والوجود

ليس من شأن المعنى التصور أن يكون له في الوجود مثال بوجه، مثل كثير من معاني الاشكال الموردة في كتب الهندسة، وان كان وجودها في حيّز الامكان ، ومثل كثير من مفهومات الفاظ لا يمكن وجود معانيها، مثل مفهوم لفظ الخلاء ومفهوم لفظ الغير المتناهي في المقادير ، فان مفهومات هذه الألفاظ تتصور مع استحالة وجودها ، ولو لم تتصور لم يمكن سلب الوجود عنها ، فان ما لا يتصور معناه من المحال أن يسلب عنه وجود ويحكم عليه بحكم سواء كان أثباتاً أو نفياً (١)

فان الوجود صفة رئيسية للأشياء ذوات الماهيات المختلفة ومحمول عليها ، خارج عن تقويم ماهياتها (٢) .

---

١ — منطق المشرقيين ، ص: ٣١ — ٣٢ .

٢ — المصدر نفسه ، ص : ٢٢ . ماهية الشيء هي الأمر المتعقل منه ، فالامر المتعقل من حيث انه مقول في جواب ما هو يسمى ماهية ، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة .

٨ – في التجريد

تنبيه – تأمَّلْ كيف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف، حتّى انتهى إلى الهيولي . ثم عاد من الأخس فالأخس إلى الاشرف فالاشرف ، حتّى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد .

ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوعة ما للصور المعقولة غير منطبعة في جسم تقوم به، بل انما هي ذات آلة بالجسم، فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها ، وحافظاً للعلاقة منها بالموت لا يضر جوهرها ، بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية .

تبصرة – إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال، لم يضرها فقدان الآلات، لانها تعقل بذاتها كما علمت ، ولو عقلت بآلتها فقط لكان لا يعرض للآلة كلال البتة الا ويعرض للقوة العاقلة كلال ، كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة . ولكن ليس يعرض هذا الكلال ، بل كثيراً ما تكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال ، والقوة العقلية اما ثابتة ، واما في طريق النمو والازدياد . وليس إذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب أن لا يكون لها فعل بنفسها، وذلك لانك علمت ان استثناء عين التالي لا ينتج(١). وازيدك بياناً فأقول ان الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه . فليس ذلك دليلاً على انه لا فعل له في نفسه . واما اذا وجد ، وقد لا يشغله غيره فلا يحتاج اليه ، فدلّ على أنّ له فعلا بنفسه .

زيادة تبصرة – تأمَّل أيضاً ان القوى القائمة بالابدان يكلها تكرر الافاعيل لا سيما القوية ، وخصوصاً اذا اتبعت فعلاً فعلاً على الفور ، وكان الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به ، كالرائحة الضعيفة اثر القوية. وافعال القوة العاقلة قد تكون كثيراً بخلاف ما وصف .

زيادة تبصرة : ما كان فعله بالآلة ، ولم يكن له فعل خاص ، لم يكن له فعل في الآلة . ولهذا فان القوى الحسّاسة لا تدرك آلاتها بوجه . ولا تدرك ادراكاتها

---

١ – من قواعد المنطق أن استثناء نقيض المقدم وعين التالي لا ينتج شيئاً ، مثال ذلك قولنا : ان كان زيد يمشي فهو يحرك قدميه فاذا استثنينا عين التالي ، وقلنا : ولكنه يحرك قدميه ، لم ينتج من ذلك شيء ، لا ان زيداً يمشي ولا انه لا يمشي .

بوجه ، لانها لا آلات لها إلى آلاتها وادراكاتها . ولا فعل لها الا بآلاتها ، وليست القوى العقلية كذلك ، فانها تعقل كل شيء . (الاشارات ، ص ١٧٦ — ١٧٧ من طبعة ليدن)

٩ — في بقاء النفس بعد بوار البدن

اعلم ان الجوهر الذي هو الانسان في الحقيقة لا يفنى بعد الموت . ولا يبلى بعد المفارقة عن البدن . بل هو باق لبقاء خالقه تعالى . وذلك لأن جوهره أقوى من جوهر البدن، لأنه محرك هذا البدن ومدبره ومتصرف فيه. والبدن منفصل عنه، تابع له . فاذن لم يضرَّ مفارقة عن الابدان وجودَه . ولان النفس من مقولة الجوهر . ومقارنتُه مع البدن من مقولة المضاف، والاضافة اضعف الاعراض، لانه لا يتم وجودها بموضوعها ، بل يحتاج إلى شيء آخر وهو المضاف اليه ، فكيف يبطل الجوهر القائم بنفسه ببطلان اضعف الاعراض المحتاج اليه . ومثاله أن من يكون مالكاً لشيء متصرفاً فيه، فاذا بطل ذلك الشيء، لم يبطل المالك ببطلانه، ولهذا فان الانسان اذا نام بطلت عنه الحواس والادراكات، وصار ملقى كالميت. فالبدن النائم في حال شبيهة بحال الموتى ، كما قال رسول الله عليه السلام : « النوم أخو الموت » . ثم ان الانسان في نومه يرى الاشياء ويسمعها، بل يدرك الغيب في المنامات الصادقة، بحيث لا يتيسر له في اليقظة ، فذلك برهان قاطع على ان جوهر النفس غير محتاج إلى هذا البدن ، بل هو يضعف بمقارنة البدن ويتقوى بتعطله ، فاذا مات البدن، وخرب، تخلص جوهر النفس عن جنس البدن، فاذا كان كاملاً بالعلم والحكمة والعمل الصالح، انجذب إلى الأنوار الالهية، وانوار الملائكة، والملأ الأعلى، انجذاب ابرة إلى جبل عظيم من المغناطيس ، وفاضت عليه السكينة ، وحقت له الطمأنينة ، فنودي من الملأ الأعلى: « يا ايتها النفس المطمئنة، ارجعي إلى ربك راضية مرضية، فادخلي في عبادي وادخلي جنتي » .

(رسالة في معرفة النفس الناطقة واحوالها ، الفصل الثاني)

١٠ ــ القصيدة العينية في النفس

هبطت اليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنّع
محجوبة عن كل مقلة عارف وهي التي سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره اليك وربما كرهت فراقك وهي ذات تفجع
أنفت وما انست فلما واصلت الفت مجاورة الخراب البلقع
واظنها نسيت عهوداً بالحمى ومنازلاً بفراقها لم تقنع
حتّى إذا اتصلت بهاء هبوطها في ميم مركزها بذات الاجرع
علقت بها ثاء الثقيل فاصبحت بين المعالم والطلول الخضع
تبكي اذا ذكرت دياراً بالحمى بمدامع تهمي ولمـــا تقطع
وتظل ساجعة على الدمن التي درست بتكرار الرياح الاربع
إذ عاقها الشرك الكثيف وصدها قفص عن الاوج الفسيح المربع
حتّى إذا قرب المسير إلى الحمى ودنا الرحيل إلى الفضاء الاوسع
سجعت وقد كشف الغطاء فأبصرت ما ليس يدرك بالعيون الهجع
وغدت مفارقة لكل مخلف عنها حليف الترب غير المشيع
وبدت تغرد فوق ذروة شاهق والعلم يرفع كل من لم يرفع
فلأي شيء أهبطت من شامخ سام إلى قعر الحضيض الاوضع
ان كان ارسلها الاله لحكمة طويت عن الفطن اللبيب الاروع
فهبوطها ان كان ضربة لازب لتكون سامعة بما لم تسمع
وتعود عالمـــة بكـــل خفية في العالمين فخرقها لم يرقع
وهي التي قطع الزمان طريقها حتّى لقد غربت بغير المطلع
فكأنها برق تألـــق بـــالحمى ثم انطوى فكأنه لم يلمع

١١ – في مراتب المبتهجين

أجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته، لأنه اشد الأشياء ادراكاً لاشد الأشياء كمالاً الذي هو بريء عن طبيعة الامكان والعدم . وهما منبعا الشر، ولا شاغل له عنه . والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما ، والشوق هو الحركة إلى تتميم هذا الابتهاج، إذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما يتمثل في الخيال، غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا تكون متمثلة في الحس، حتى يكون تام التمثل الحسي للأمر الحسي، فكل مشتاق فإنه قد نال شيئاً ما، وفاته شيء ما. واما العشق فمعنى آخر. والاول عاشق لذاته ، معشوق لذاته ، عشق من غيره، أو لم يعشق، ولكنه ليس لا يعشق من غيره ، بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن أشياء كثيرة غيره .

ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به ، وهم الجواهر العقلية القدسية، وليس ينسب الى الاول ، ولا إلى التالين من خلص أوليائه القدسيين، شوقٌ .

وبعد (هاتين) المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين . فهم من حيث هم عشاق ، قد نالوا نيلاً ما، فهم ملتذون، ومن حيث هم مشتاقون ، فقد يكون لأصناف منهم اذى ما . ولما كان الاذى من قبله كان اذى لذيذاً . وقد يحاكي مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جداً حال اذى الحكة والدغدغة، فلربما خيل ذلك شيئاً بعيداً منه . ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما ، فان كانت تلك الحركة مخلصة إلى النيل، بطل الطلب وحقت البهجة. والنفوس البشرية، إذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا، كان أجل احوالها انها تكون عاشقة مشتاقة، لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحياة الاخرى .

وتتلو هذه النفوس نفوس أخرى بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها .

ثم يتلوها النفوس المغموسة، في عالم الطبيعة المنحوسة، التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة.
تنبيه : فاذا نظرت في الامور وتأملتها ، وجدت لكل شيء من الاشياء الجسمانية كمالاً يخصه ، وعشقاً ارادياً او طبيعياً لذلك الكمال وشوقاً طبيعياً أو ارادياً اليه .
(الاشارات)

المصادر

١ – مدكور (ابراهيم) – ابن سينا في عيده الالفي ، الثقافة ، عدد خاص ، القاهرة ١٩٥٢

– الكتاب الذهبي للمهرجان الالفي لذكرى ابن سينا . القاهرة ١٩٥٢

– في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ، القاهرة ١٩٤٧ .

٢ – قنواتي (جورج شحاتة) ، مؤلفات ابن سينا ، القاهرة ١٩٥٠ .

٣ – البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام، من مطبوعات المجمع العلمي العربي، عني بنشره وتحقيقه محمد كرد علي .

٤ – دي بور (ت . ج) ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبوريدة ، القاهرة ١٩٣٨ .

٥ – مسعد (الاب بولس) ، ابن سينا الفيلسوف بعد تسع مائة سنة على وفاته ، بيروت ١٩٣٧ .

٦ – جلارزا (الكونت) ، محاضرات في الفلسفة العامة وتاريخها ، القاهرة ١٩١٩ .

٧ – صليبا (جميل) – من افلاطون إلى ابن سينا ، الطبعة الرابعة ، بيروت ١٩٦٦ .

– ابن سينا ، درس وتحليل ومنتخبات ، دمشق ١٩٣٧ .

– الدراسات الفلسفية ، دمشق ١٩٦٤ .

٨ ــ غرابه (حمودة) ، ابن سينا بين الدين والفلسفة .

٩ ــ العقاد (عباس محمود) ، الشيخ الرئيس ابن سينا ، القاهرة ١٩٤٦ .

١٠ ــ البهي (محمد) ، الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ، القاهرة ١٩٤٥ .

١١ ــ نجاتي (محمد عثمان) ، الادراك الحسي عند ابن سينا ، القاهرة ١٩٤٨ .

١٢ ــ محمود (عبد الحليم) ، التصوف عند ابن سينا ـ القاهرة، مطبعة الانجلو مصرية .

1 – Carra de Vaux, Avicenne, Paris 1900.

2 – Saliba (Djémil), Etude sur la métaphysique d'Avicenne, Paris 1927

3 – Goichon (A.M.)– La distinction de l'essence et de l'existence chez Ibn Sina, Paris 1938.
– La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe Médiévale, Paris 1944.

4 – Gardet (Louis) La pensée religieuse d'Avicenne, Paris 1951.

5 – Amid (Moussa) Essai sur la psychologie d'Avicenne, Genève 1940.

6 – Rahman (F.) Avicenna's Psychology, Oxford Univ. Press, London 1952.

7 – Soheil (A), Avicenna, His lif and Works, London, 1958.

8 – Quadri (g), La philosophie arabe dans l'Europe médiévale, Paris 1947.

9 – Gilson (E) Esprit de la philosophie médiévale, Paris, 1944

10 – Thomas Mouhanna – Théorie des intelligibles premiers chez Avicenne, (Revue Melto, n° I 1965 p.p. 85 – 96.) – Théorie des intelligibles acquis (Ibid, n° 1, 1966, p.p. 71 – 94).

موضوعات الإنشاء الفلسفي

١ – قيل ان ابن سينا اقرب فلاسفة الاسلام إلى الفكر العصري في درسه النفس البشرية . فصل هذا القول وناقشه وأيدّ رأيك بأمثلة من مذهب الشيخ الرئيس .

(دورة ١٩٥٦)

٢ – لابن سينا آراء مفصلة في قضايا النفس البشرية ، اذكر لنا منها :

– قوله في ماهيتها .
– طريقة اثباته وجودها .
– برهنته على روحانيتها
– تأويله اكتساب النفس للمعرفة .

(الدورة الاولى ١٩٦٣)

٣ – يقول ابن سينا في كتاب النجاة :

« واما القوة النظرية فهي قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة ، فان كانت مجردة بذاتها فذاك ، وان لم تكن فانها تصيرها مجردة بتجريدها اياها حتّى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء » .

اشرح هذا القول وبين رأي ابن سينا :

– في طرق اكتساب النفس الناطقة للعلوم .
– في تجرد الجوهر الذي هو محل المعقولات من المادة وتجويز هذا التجرد .

(الدورة الاولى ١٩٦٤)

٤ ــ فصّل اقسام النفس حسب رأي ابن سينا معيناً وظائف ما تعرفه من قواها الاساسية والفرعية ، وتكلم على رأي الشيخ الرئيس في قضية قدم النفس وحدوثها وماهيتها .

(الدورة الثانية ١٩٦٥)

٥ ــ يقول ابن سينا :

« ان النفس الانسانية متفقة في النوع والمعنى ، فان وجدت قبل البدن فاما ان تكون متكثرة الذوات أو تكون ذاتاً واحدة ، ومحال أن تكون ذوات متكثرة ، وان تكون ذاتاً واحدة على ما يتبين ، فمحال أن تكون قد وجدت قبل البدن » .

ــ اشرح المعاني التي تضمنها هذا النص ثم :

ــ وضح آراء ابن سينا في ماهية النفس .

ــ واذكر مفهومه للمعرفة الحسية والعقلية والاشراقية .

(الدورة الاولى ١٩٦٦)

* * *

الفصل الثالث

أبو العَلاءِ المَعَرّي

أبو العلاء المعرّي

١ — عصره

كانت بلاد الشام في عصر ابي العلاء المعري مسرحاً للاضطراب والفوضى تتصارع فيها أربع قوى اساسية، وهي: **الدولة الحمدانية** التي أخذ نجمها في الأفول، **والدولة الفاطمية** التي كان نجمها في صعود حتى انتهى بها الأمر إلى الاستيلاء على ممالك الحمدانيين ، **ودولة بني مرداس** التي استولت على الشمال السوري، وصدت بعض هجمات الروم ، **ودولة الروم** التي حاربها الحمدانيون في زمان عزهم ، فلما ضعفوا صار بعضهم يستعين بها على بعض . وأدّى تصارع هذه القوى إلى فساد الحياة الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، وإلى اشتداد روح الطمع في الرؤساء، حتى أخذوا يتكالبون على المال والسلطان وما يتبعهما من اللذات والشهوات . ولكن هذا الاضطراب السياسي لم يقض على الحياة الفكرية في بلاد الشام، لأن المعري عاش في عصر ازدهرت فيه العلوم الفلسفية المنقولة عن اليونان والفرس والهند ، واصطرعت فيه التيارات المذهبية، وكثر فيه النقاد المتشككون، والفلاسفة الالهيون، والعلماء المحافظون. فكم عالم تردد في هذا العصر بين الايمان والالحاد، وبين المنقول والمعقول، وكم مفكر آمن بصدق الشريعة وأحكامها، وحاول التوفيق بينها وبين أحكام العقل، هذا إلى جانب انتشار الدعوة الاسماعيلية، وامتدادها إلى الشام والعراق وفارس، فلا غرو إذا أثرت هذه التيارات السياسية والفكرية في عقل المعري،حتى جعلت نثره وشعره مرآة نفسه ، ومرآة عصره معاً .

٢ — حياته

هو أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد التنوخي المعروف بأبي العلاء المعري ،

ولد في معرة النعمان سنة ٣٦٣هـ – ٩٧٣م ، وهو ينتسب إلى بيت علم وأدب،نبغ فيه عدد من القضاة والعلماء والشعراء ، فكان جده سليمان قاضي المعرة ، وأبوه عبد الله أديباً شاعرا ، وأمه من اسرة وجيهة تعرف بآل سبيكة اشتهر منها عدد من رجال الأدب

فلما بلغ أبو العلاء المعري الثالثة من سنه أصيب بمرض الجدري الذي أفقده عينه اليسرى، وغطى اليمنى بغشاوة بيضاء، فنشأ ضريراً، لا يعرف من الالوان إلا اللون الأحمر . لأن أهله البسوه حين جدر ثوباً مصبوغاً بالعصفر ، غير ان ذهاب بصره لم يفقده نور بصيرته . فدرس العلم والأدب على أبيه أولاً ، ثم تابع دراسته على جماعة من علماء المعرة ، وانتقل بعد ذلك إلى بعض مدن الشام كحلب ، وانطاكية ، واللاذقية ، وطرابلس ، فدرس على علمائها واستفاد من خزائن كتبها . وبينما كان يتجول في مدن الشام مات أبوه، فحزن عليه حزناً شديداً، ثم رجع إلى المعرة، وأقام فيها مدة يعيش من وقف يدر عليه ثلاثين ديناراً في السنة؛ يعطي نصفها لخادمه وينفق النصف الآخر على نفسه. وما ان بلغ العشرين من سنه، حتى استقل بنفسه في طلب العلم، فلم يدرس بعد ذلك على أحد من العلماء والشعراء. ويظهر أنه بدأ بنظم الشعر وهو صغير السن، فمدح بعض الامراء مجارياً في ذلك شعراء عصره، الا أنه اعرض بعد ذلك عن النظم للتكسب ، فلم يمدح إلا فقيهاً أو أديباً اختصه بمودته .

ويتبين لنا من رواية ابن خلكان ان المعري وفد على بغداد مرتين، إحداهما سنة ٣٩٨هـ،والثانية سنة ٣٩٩هـ،فأقام فيها سنة وسبعة أشهر . ولعلنا إذا بحثنا عن أسباب رحلته إلى بغداد نستطيع أن نرجعها إلى رغبته في زيارة خاله أبي طاهر ، أو إلى حرصه على الاتصال بالحلقات البغدادية، والاطلاع على ما يدور فيها من المناقشات العلمية والفلسفية ، أو إلى تبرمه بالحياة السياسية في بلاد الشام، لتعرض حدودها الشمالية لغزو الروم، وتحولها إلى ساحة قتال بين الروم والبدو والفاطميين. وسواء أفسرنا رحلته إلى بغداد بسبب واحد، أو بعدة اسباب مجتمعة، فان أمراً واحداً لا ريب فيه، وهو أن أبا العلاء المعري لم يفد على بغداد إلا لاعتقاده انه سيجد فيها جواً من الاستقرار يساعده على متابعة عمله العلمي والادبي ، ولكنه لم يمض على وصوله

إلى حاضرة الدنيا الاّ القليل، حتى اضطر إلى مغادرتها. وسبب ذلك أنه لم يجد فيها ما كان يؤمله من الاستقرار، ولا ما كان يحلم به من التكريم والتقدير، وان عرف بعضهم فضله وانزلوه منزلة سامية. وربما كان لأنفته من استجداء رزقه بالمدح. ولإبائه وصراحته اثر في اعراض الناس عنه، واتهامهم إياه بالزندقة والالحاد. مثال ذلك أنه جرى ذكر المتنبي في مجلس المرتضى، فنقصه المرتضى ودافع عنه أبو العلاء، فقال: لو لم يكن للمتنبي من الشعر إلا قوله:

« لك يا منازل في القلوب منازل »

لكفاه فضلاً، فغضب المرتضى وأمر بأبي العلاء، فجر من رجله، وأخرج من مجلسه، ثم قال لجلسائه: أتدرون لم اختار الاعمى هذه القصيدة دون غيرها، فقالوا: السيد أعلم، فقال: لأن المتنبي يقول فيها:

وإذا أتتك مذمتي من ناقص فهي الشهادة لي بأني كامل

فهذا الخبر، الذي يصور مجلساً من مجالس الأدب في بغداد. يدل في الوقت نفسه على ما كان يتصف به أبو العلاء من جرأة وصراحة. واعتداد بالنفس، وبعد عن الرياء والمصانعة. ورجل هذه صفاته قلّ أن يسلم من شغب الناس عليه، وجرحهم لكرامته، فلا غرو إذا تبرم أبو العلاء بحياته في بغداد أكثر من تبرّمه بالحياة في بلاد الشام. ويشاء القدر أن يبلغه وهو في هذه الحالة من القلق نبأ مرض أمه في المعرة، وأن يحمله ذلك على العودة إلى وطنه لرؤية أمه، فلم يكتب له لقاؤها، لان الموت سبقه اليها، فجزع لذلك جزعاً شديداً، ورثاها بقلب باك، ونفس متفجعة. وهكذا تراكمت عليه حوادث الزمان من عماه، وفقد أبيه، إلى اخفاقه في بغداد، وموت أمه، فآلى على نفسه بعد ذلك أن يلزم بيته كل أيام حياته، وسمّى نفسه. رهين المحبسين: محبس العمى ومحبس المنزل، أو رهين المحابس الثلاثة، وهي: العمى، والمنزل، ومحبس نفسه في جسده.

ويظهر أن هذه العزلة التي اختارها المعري، بعد التفكير الطويل، والتردد الكثير

لم تكن حالة ركود وجمود ، بل كانت مصحوبة بنشاط فكري عظيم ، ففيها نظم لزومياته، وألف أكثر كتبه ورسائله . واليها قصده الطلاب من كل حدب وصوب للاقتباس منه ، نذكر منهم على سبيل المثال الخطيب التبريزي، وأبا القاسم التنوخي وهما من الأعلام . وما نعجب لشيء كعجبنا لهذا الرجل الضعيف كيف تربع في عزلته على عرش المجد الذي فاته حين قصد اليه في بغداد، وكيف جاءه ساعياً اليه عندما زهد فيه، حتى أصبح معقد الرجاء، يستشفع به أهل بلده عند ولاتهم، إذا وقعت بهم ظلامة ، ويهب له المستنصر الفاطمي كل ما في بيت مال المعرة فيرفضه . لقد وصفه المؤرخ ناصر خسرو بقوله : « انه رجل ذو نفوذ عظيم في بلدته وذو غنى ينفق على الفقراء والمعوزين » ، وليس في هذا الوصف ما يتعارض مع ما نعرفه من حياة أبي العلاء الا قوله أنه كان ذا غنى ، ولكننا نستطيع أن نعلل هذا الغنى بما كان أصحاب أبي العلاء وتلاميذه يحملونه اليه من الهبات والهدايا ، وليس المهم أن يحمل اليه المال، وانما المهم ان لا يدخر منه شيئاً، فهو اذن غني زاهد ، يطعم الناس ويجوع ، ويجمعهم ويعتزل ، ويكتفي بالضروري من الحاجات ، فما بالك إذا كان قد حرَّم على نفسه أكل الحيوان، وما يشتق منه، مكتفياً بأكل العدس والتين .

وربما كان اعراض المعري عن الدنيا متولداً من شعوره بالعجز عن المغالبة ، أو ربما كان ميله إلى اعتزال الناس ناشئاً عن يأسه من اصلاحهم . وأنى لرجل أصيب بما أصيب هو به من العاهات أن يطمئن إلى عطف الناس عليه ، ان وراء نحول جسمه، ودمامة خلقته ، وانطفاء بصره ، وبشاعة وجهه ، نفساً أبية لا تتحمل النقد ، ولا تعترف بالضعف ، فكيف يعرض نفسه لازدراء الناس وهزئهم منه ، ومكرهم به ، أو شفقتهم عليه . إنه يحس بسمو نفسه على نفوس الكثيرين ممن يرون أنهم يتفوقون عليه بما نعموا به من خلقة سوية ، وعيون بصيرة ، فلا غرو إذا ساء ظنه ، وحرص على أن لا يرى الناس منه إلا الصورة التي يريد أن يعرضها عليهم من أدبه وعلمه ، فاذا أراد أن يتناول طعامه دخل دهليزاً لا يدخل عليه فيه إلا خادمه ، ثم عاد إلى مجلسه وحضر الطلاب بين يديه . ولعلنا لا نعدو الحقيقة اذا قلنا أن آفته وأنفته كانتا السبب الاساسي في اعتزاله وتوحده ، وقد أعانته آفته على تقوية ذاكرته ، حتى بلغت درجة عالية من الاستيعاب ، لا يبلغها الرجل الكامل الحواس الا في حالات

نادرة ، فنسبت اليه الاساطير في قوة الذاكرة وسعة المعرفة ، وبلغ في الاحاطة باللغة العربية وآدابها درجة ليس فوقها زيادة لمستزيد ، حتى قيل أن العرب ما نطقت بكلمة لم يعرفها ابو العلاء . ولما مات سنة ٤٤٩ﻫ ، بعد مرض امتد ثلاثة أيام فقط ، حزن الناس لموته حزناً شديداً ، ورثاه عدد كبير من الشعراء والفقهاء والمحدثين والمتصوفين. ويقال أنه أوصى أن يكتب على قبره :

هذا جناه أبي علي   وما جنيت على أحد

وليس لدينا ما يدل على تنفيذ هذه الوصية، لأن قبره لم يكتب عليه إلا اسمه، وهو أبو العلاء بن عبد الله بن سليمان مع الترضية ، ولا يزال هذا القبر محفوظاً في مكانه من مشهد أبي العلاء في المعرة .

٣ ــ شخصيته

كان أبو العلاء المعري مرهف الحس ، حادّ الذكاء ، واسع الذاكرة ، قوي الارداة، شديد الحرص على بلوغ الكمال ، فلم يثنه عن طلب العلم خوف ولا مرض، ولم يستهو فؤاده ثراء ولا جاه، بل اختار لنفسه في الحياة منهجاً عنيفاً قام على حب الزهد والنسك ، وبغض المال، وكره التزلف والرياء والمصانعة. كان لباسه قطناً، وفراشه لبداً، وحصيره بورية ، أكله العدس، وحلاوته التين، وخبزه من الشعير ، يتجنب أصناف اللحم. ويجزع من إيلام الحيوان، ويكره شرب الخمر. وهو لم يعرض عن الزواج إلا لشعوره بالعجز عن سياسة المرأة وتربية الولد ، ولم يضق بنفسه، ولم يتشاءم بكل شيء، إلا لاعتقاده ان الشر في الدنيا غالب على الخير ، وإذا كان قد آثر العزلة وخشونة العيش، فمرد ذلك إلى الفواجع التي نزلت به،فجعلته حزيناً، منقبض الصدر، متبرماً بالحياة، ولكنه كان مع ذلك كريم الاخلاق،طيب الاعراق ، شديد الحياء ، حريصاً على سمعته . صالحاً مخلصاً . مواظباً على العبادة ، مسلماً أمره إلى ربه ، عالماً عاملاً بعلمه . ينشر العلم ويخدم الفكر الحر ، ويأخذ بالمعقول دون المنقول ، ولو رزقه الله جسماً غير هذا الجسم،لكان له شأن غير هذا

الشأن، ولكنه خرج إلى العالم بجسم قميء، ووجه مشوه، ففضل أن يسمع الناس عنه ولا يروه، مردداً قول المثل السائر « ان تسمع بالمعيدي خير من أن تراه »، وقد تم له ما يريد، فلم يطلع الناس إلا على الناحية الفاضلة التي تمثلها نفسه، وهي الاحاطة بمختلف العلوم، والاطلاع على جميع المذاهب. وحسبك دليلاً على فنه جمعه بين العلم والشعر والفلسفة، حتى لقب بشاعر الفلاسفة، وفيلسوف الشعراء.

٤ ــ آثاره

لأبي العلاء المعري كتب ورسائل كثيرة، في الشعر والادب واللغة وغيرها، ضاع أكثرها في الحروب الصليبية. واليكم في ما يلي أسماء ما عرفناه مطبوعاً منها.

١ ــ **سقط الزند**، وهو ديوان شعر يحتوي على أكثر من ثلاثة آلاف بيت، نظمها المعري في أطوار حياته المختلفة؛ بعضها يمثل طور الصبا، وبعضها يمثل طور الشباب، وبعضها يمثل طور الكهولة. نشر في القاهرة سنة ١٨٦٩، ثم نشر في بيروت مع ضوء السقط سنة ١٨٨٤، ثم طبع في مصر سنة ١٩٤٥ مع شروح التبريزي والبطليوسي والخوارزمي، وذلك لمناسبة مرور ألف عام على مولد أبي العلاء.

٢ ــ **اللزوميات أو لزوم ما لا يلزم**. وهو يشتمل على الشعر الفلسفي الذي نظمه أبو العلاء في عزلته بالمعرة بعد رجوعه من بغداد، طبع أولا في بومباي سنة ١٨٨٦ ثم في مصر سنة ١٨٩١. وله عدة طبعات أخرى، منها طبعة مختصرة ظهرت بالاسكندرية سنة ١٩١٢ بعنوان ديوان شاعر الفلاسفة وفيلسوف الشعراء أبي العلاء المعري، وقد اختار أمين الريحاني بعض اللزوميات، ونقلها إلى الانكليزية، ونشرها في نيويورك سنة ١٩٠٣ بعنوان«رباعيات أبي العلاء»ثم سنة ١٩٢٠ بعنوان « لزوميات أبي العلاء ».

٣ ــ **رسالة الغفران**، وهي رسالة انتقادية شبيهة بعض الشيء بالكوميديا الالهية لدانتي، الفها أبو العلاء في عزلته رداً على رسالة وجهها اليه إبن القارح. نشرت في القاهرة لاول

مرة سنة ١٩٠٧ ثم نشرت مختصرة ومشروحة في مصر سنة ١٩٢٥ ، ثم نشرتها بنت الشاطىء في طبعة علمية سنة ١٩٥٠ بالقاهرة . ولها ملخص واسع باللغة الفرنسية مع ترجمة بعض المقاطع ظهر في باريس سنة ١٩٣٢ بعناية ميسى (Meissa) .

٤ — **رسائل ابي العلاء** ، نشرت في بيروت بعناية شاهين عطية سنة ١٨٩٤ ، ثم نشرت عن مخطوطة محفوظة في مكتبة ليدن مع ترجمة انكليزية لمرغليوت سنة ١٨٩٨ .

٥ — **رسالة التذكرة** ، نشرها مع ترجمة فرنسية (غبريال كولن) في باريس سنة ١٩١١ .

٦ — **رسالة الملائكة**، نشرها وحققها محمد سليم الجندي بدمشق سنة ١٩٤٤ ، وذلك لمناسبة احتفال المجمع العلمي العربي بمرور الف سنة هجرية على مولد أبي العلاء .

٧ — **رسالة ملقى السبيل** ، نشرها حسن حسني عبد الوهاب في مجلة المقتبس بدمشق سنة ١٣٣٠هـ .

٨ — **عبث الوليد** ، نشره محمد عبد الله المدني بدمشق سنة ١٩٣٦ .

٩ — **رسالة الهناء** ، نشرها وحققها كامل الكيلاني في مصر سنة ١٩٤٤ .

١٠ — **الفصول والغايات** ، نشر الجزء الاول منه بتحقيق محمود حسن الزناتي في مصر سنة ١٩٣٨ .

١١ — **رسالة في تعزية ابي علي بن ابي الرجال في ولده** نشرها احسان عبّاس بالقاهرة سنة ١٣٤٩ .

١٢ — **خمس رسائل لابي العلاء** تُبودلت بينه وبين داعي الدعاة، نشرت في مصر سنة ١٩٤٩ .

ولأبي العلاء كتب ورسائل غير هذه، منها: الأيك والغصون، واقليد الغايات ،

وتفسير شعر أبي تمام، وذكرى حبيب . ورسالة الطير ، ورسالة على لسان ملك الموت ، وزجر النابح ، وسجع الفقيه ، وشرح بعض كتاب سيبويه . وشرح شعر البحتري ، وشرح شعر المتنبي ، وعظات السرور ، وفضائل أمير المؤمنين ، ومعاني شعر المتنبي . ومعجز أحمد ، ومناقب علي ، والمواعظ الست ، ووقفة الواعظ ، وغيرها .

وقد نشرت لجنة من رجال وزارة العارف بمصر باشراف الدكتور طه حسين كتاب تعريف القدماء بأبي العلاء ، طبع في القاهرة سنة ١٩٤٤ ، وهو يتضمن جميع المصادر القديمة المتعلقة برهين المحبسين ، كما نشر يوسف أسعد داغر كتاباً لمناسبة مرور الف عام على مولد أبي العلاء، ضمنه أسماء ٣٥٠ مصدراً تبحث في حياة أبي العلاء وفلسفته وشعره وأثره اللغوي والأدبي ، طبع في بيروت سنة ١٩٤٤ .

* * *

المعرّي في لزومياته

تشاؤمه : البواعث الخاصة والعامة

١ ــ ديوان « اللزوميات » يعبر عن وجدان أبي العلاء وطبيعة تفكيره تعبيراً صادقاً. لأنه يتضمن ما ينتاب نفسه من شك وايمان ، وحيرة وتردد ، وتشاؤم وثورة ، ولكن هذا التعبير عن أحوال النفس لا يؤلف مذهباً فلسفياً متماسك العناصر ، موحد البناء. وان تضمّن الكثير من النظرات الفلسفية العميقة. ذلك لأن المعري لم يكن فيلسوفاً بالمعنى الدقيق كأرسطو والفارابي وابن سينا . بل كان شاعراً حكيماً ينظر إلى الحياة نظرة العارف الذي خبر أحوال أهل زمانه، واطلع على ما يتصفون به من كذب ورياء ، وغش ومخاتلة ، وطمع وفجور ، فاستمد من معرفته بهم كثيراً من الآراء المعبرة عن اتجاهه العقلي، وهي خواطر مضطربة أو قل، إذا شئت، شذرات خالية من الوحدة والانسجام . وربما كان السبب في اضطراب آرائه تردده بين الايمان التقليدي الذي تلقنه في حداثته ، والفكر الحر الذي وصل اليه في كهولته ، فلا غرو إذا نسب اليه الناقدون صدق الايمان تارة، وجرأة الكفر والالحاد أخرى ، حتى لقد عدّه بعضهم اسماعيلياً، وعده الآخر قرمطياً، أو ممثلاً لاخوان الصفا ، ومهما يكن من أمر فان التحليل الداخلي لديوان اللزوميات يكشف لنا عن اصطباغ أفكار أبي العلاء بصبغة عامة ثابتة ، وهي صبغة التشاؤم .

٢ ــ كان أبو العلاء شديد التشاؤم ساخطاً على الدنيا متبرماً بكل شيء، لا يرى في الحياة الدنيا إلاّ شراً مستطيراً لا سبيل إلى دفعه :

قد فاضت الدنيا بأدناسها ... على براياها وأجناسها
وكل حي بها ظالم ... وما بها أظلم من ناسها

فالخير والشر ممزوجان : « وكل شهد عليه الصاب مذرور » .

والشر في الوجود غالب على الخير :

لا أزعم الخير مازجاً كدراً بل مزعمي أن كله كدر

والآلام أكثر من اللذات ، والاتراح أكثر من الافراح :

ان حزناً في ساعة الموت أضعاف سرور في ساعة الميلاد

والدهر لا يبالي بسعادة الانسان وشقائه ، لأنه خال من العقل .

« لا عقل للدهر فيما أرى »

ونحن بين ماض قد اندثر ، ومستقبل سيندثر ، فلا يصفو لنا عيش ، ولا يهدأ لنا بال ،لاننا عالمون بأننا راكبون دهرنا على خطر،ومسوقون بطبائعنا إلى الموت :

كأن الدهر بحر نحن فيه على خطر كركاب السفين

وانّى لنا تخفيف سيرنا أو القاء مراسينا في بحر يموج بأهوائنا .

يموج بحرك والأهواء غالبة براكبيه فهل للسفن إرساء

وسواء أكنا على ربوة أم في لجة عميقة، فان تيار الزمان سيحطمنا :

كن حيث شئت بلجة أو ربوة أو وهدة سينالك التيار

وإذا كان الدهر يعظنا فلا نسمع عظته،ويكلمنا فلا نصغي إلى ندائه،فمرد ذلك إلى شعورنا بأن جوهر الدهر مفعم بالمتناقضات، وهو أعجم اخرق،لا يفهم ما نريد، ولا ينطق إلا عن الشر :

أعجم قد بين الرزايـــا وجعل الشر ترجمـــانه

يعللنا بالآمال فيشقينا،ويصوب سهامه إلى قلوبنا فيعمينا ، ونحن لم نجيء إلى الدنيا باختيارنا ، وليس لنا تخيير في رحيلنا عنها .

ولم نحلل بدنيانا اختياراً ولكن جاء ذاك على اضطرار

٣ — والانسان مجبول على الشر والفساد :

— فجبلة الناس الفساد وقل من يسمو بحكمته إلى تهذيبها
— والطبع في كل جيل طبع ملأمة وليس في الطبع مجبول على الكرم
— الشر في الجد القديم غريزة في كل نفس منه عرق ضارب

وهو يصنع الشر بالطبع ولا يصنع الخير على قلته إلا تكلفاً :

لقد فعلوا الخير القليل تكلفاً وجاؤوا الذي جاؤوه من شرهم طبعاً

وسبب ذلك أن نفس الانسان مغموسة في الطبيعة، متحدة بالجسد، والجسد ملوث بالخبائث :

من وسخ صاغ الفتى ربه فلا يقولن توسخت

ولا تستطيع نفوسنا أن تتطهر من الادناس، التي علقت بها، إلا إذا فارقت البدن، ذلك لأن في كل افتراق خيراً ، وفي كل اجتماع نقمة :

الجسم والروح من قبل اجتماعهما كانا وديعين لا هماً ولا سقما
تفرد الشيء خير من تألفه بغيره وتجر الالفةُ النّقما

٤ — وما يقال على اجتماع النفس بالجسم يقال كذلك على اجتماع العقل بالغريزة، والرجل بالمرأة، والانسان بالانسان ، فان كل اجتماع يولد الشر والفساد ، وكلما كانت الأجزاء التي يتألف منها الشيء أكثر كان فساده أشد :

إذا كثر الناسُ شاع الفساد كما فسد القول لما كثر

فاذا أردنا ان نخلص نفوسنا من الشر فما علينا إلا أن نرجع إلى الاصل ونفترق :
« إذا ما تفرقنا خلصنا من الأذى »

فلنجرد العقل من الغريزة ، ولنعرض عن الزواج ، ولنلزم العزلة ، ولنتحرر من قيود الزمان والمكان ، ولنتهيأ للموت :

— فالمسك يزداد من طيب إذا سحقا
— والارض للطوفان مشتاقة لعلها من درن تغسل

وليس فساد المجتمع ناشئاً عن فساد الأفراد فحسب ، وإنما هو ناشيء عن تأثير الأفراد بعضهم في بعض ، فالناس في المجتمع لا يعرفون الا الهوى ، والجهل ، والغرور ، والحرص ، والطمع ، والحقد ، والكذب ، والرياء ، لتكالبهم على المصالح والمكاسب :

— قالوا فلان جيد لصديقه لا يكذبوا ما في البرية جيّدُ
— توهمت خيراً في الزمان وأهله وكان خيالاً لا يصح التوهم
فما النور نوار ولا الفجر جدول ولا الشمس دينار ولاالبدر درهم

٥ — يتبين من ذلك ان لتشاؤم ابي العلاء بواعث عامة وهي اعتقاده ان الشر في الوجود غالب على الخير ، وان طبيعة الانسان فاسدة لكونها مركبة من عنصرين أحدهما روحي والآخر مادي ، وان المجتمع فاسد لأنه مؤلف من الأفراد ، فالعاقل كل العاقل اذن من جرد نفسه من شواغل البدن بالزهد والنسك ، ومن شواغل المجتمع بالاعتزال والتفرد .

ولعلنا إذا فحصنا عن أسباب هذا التشاؤم نستطيع ان نرجعه إلى نوعين من البواعث الخاصة وهي : البواعث الشخصية ، والبواعث الاجتماعية .

آ — **اما البواعث الشخصية** التي أثرت في تشاؤم أبي العلاء فهي عماه ، وفقد والديه ، واخفاقه في احدى مراحل حياته .

فالعمى حرم أبا العلاء رؤية مباهج الحياة وصورها والوانها الجميلة ، واضاف إلى ظلمة بصره ظلمات كثيرة متراكمة ، فلم يترك له الا ضياء بصيرته التي كانت ترشده إلى الحق حين تشتبه عليه الطريق . قال في كتاب الفصول والغايات : « أنا

كسير الجناح ، فمتى نهضت أنهضت . . . إنما أنا حي كالميت ، أو ميت كالحي ، وما اعتزلت إلا بعد ما جددت وهزلت ، فوجدتني لا أنفذ في جد ولا هزل » وهذا القول وحده كاف للدلالة على أن أبا العلاء كان لا يستطيع أن ينهض وحده لفقد بصره ، وليس فقـد بصره هو الذي اعجزه عن أن ينفذ في جد ولا في هزل ، وانما أعجزه عن ذلك أيضاً ضعف طبيعته التي كانت انسية الولادة وحشية الغريزة . ولعل فقد بصره يفسر لنـا حياءه،وإباءه ،وضيق نفسه،وحدة مزاجه وحزنه،وشكاته،وشكه وثورته ، ويأسه من الخير لنفسه وللناس ، بل لعل الآلام التي ولدها العمى في قلبه هي السبب في تلك السيرة العنيفة الشاقة التي أخذ بها نفسه . وكل ما في حياته من ألم وتقشف وزهد إنما يتصل بهذه الالوان من الحرمان التي فرضها على نفسه ، فكونت له ذلك الشعور المرهف الذي جعله يحس بكل شيء كأدق ما يكون الاحساس ، ويدرك كل شيء كأقوى ما يكون الادراك ، الا انه ادراك مظلم،لا يتصل بشيء حتى يسبغ عليه ظلمته القاتمة مهما يكن مشرقاً مضيئاً (١) . وإذا أضفنا إلى ذلك ما يقوله علماء النفس عن تأثير العاهات الجسدية في تكييف سلوك أصحابها،امكننا أن نقول ان لفقد بصر أبي العلاء وضعف بنيته وتشويه خلقته أثراً في تشاؤمه،وفي السيرة العنيفة التي أخذ بها نفسه . فما بالك إذا كان موت والده قد جعله ضيق الصدر يحس بالدنيا تدور حوله.لا لأنه كان يعتمد على والده في مقومات حياته المادية فحسب ، بل لأن والده كان المعلم الأول الذي توسم فيه الذكاء ، والعزم ، والاصرار ، والتحفز ، وعلّمه الادب ، وفتح بصيرته على العالم . وما يقال على فقد أبيه يقال كذلك على فقد أمه ، فقد ماتت أمه وهو في دور انتقال من حال إلى حال ، بين ماضٍ مؤلم ومستقبل مظلم . فلم يترك بغداد إلا لما جاءه نبأ مرضها ، ولم يصل إلى المعرة إلا بعد وفاتها . وهكذا أدى موت التي كان يحس الدنيا في أنفاسها ، ويأنس بعطفها وحنانها. إلى شعوره بيأس أشد من الحزن الذي شعر به بعد وفاة أبيه ، وإذا علمنا أن العميان أحوج الناس إلى من يعنى بهم ، وان المعري الذي كان مرهف الحس لم يجد من يلحظه بعين عنايته سوى خادمه ، علمنا

١ ــ ملخص من تعليق طه حسين على كتاب الفصول والغايات .

آن تأثره بموت والديه لم يكن كتأثر كل انسان . فما بالك إذا شعر بعد رجوعه إلى المعرة بضياع ما كان يؤمله من التربع على عرش المجد ، فاذا هو يحاول اعتزال الناس فلا يظفر من هذا كله بشيء ، وإذا هو يترك بغداد « كالراهب يفرض على نفسه لزوم الدير ، ثم يتبين له بعد فوات الوقت أنه قد حاول ما لا يطيق، فيندم حين لا ينفع الندم شيئاً (١) » .

ب ــ وأما البواعث الاجتماعية التي أثرت في تشاؤم أبي العلاء فهي اضطراب الحياة السياسية، وانتشار الغش، والرياء، والفساد، في المجتمع، فقد هاله ما شهده في زمانه من ظلم الرؤساء وكيدهم وسوء تصرفهم في مصالح الرعية ، فقال :

مل المقال فكم أعاشر أمة   امرت بغير صلاحها امراؤها
ظلموا الرعية واستجازوا كيدها   فعدوا مصالحها وهم اجراؤها

وأحزنه ما أحس به في زمانه من فساد الناس وتنكرهم لأولي الفضل فقال :

ــ أولو الفضل في أوطانهم غرباء   تشذ وتنأى عنهم القرباء
ــ وزهدني في الخلق معرفتي بهم   وعلمي بان العالمين هباء

وكيف لا يشعر بالغربة وهو يرى أن الملوك والرؤساء لا يصونون مصالح الناس :

وارى ملوكاً لا تحوط رعية   فعلام تؤخذ جزية ومكوس

ولا يسوسونهم بالعقل :

يسوسون الامور بغير عقل   فينفذ أمرهم ويقال ساسه

أما سائر أفراد الشعب فانهم لا يختلفون عن رؤسائهم في الظلم والرياء والغدر والخساسة :

---

١ ــ طه حسين ، المصدر نفسه .

ـ كلنا غادر يميل إلى الظلم وصفو الايام للتعكير
ـ قد فقد الصدق ومات الهدى واستحسن الغدر وقل الوفاء
واستشعر العاقل في سقمه ان الردى مما عناه الشفاء

لقد انتشر الشر في المجتمع حتّى شمل أهل الوهود ، وأهل الذرى ، وما يعجب المعري لشيء كعجبه لنفسه كيف يؤمل الخير من الناس وهو أعرف الناس بالناس :

لو غربل الناس كيمايعدموا سقطا لما تحصّل شيء في الغرابيل

وأهل الجيل الحاضر كأهل الجيل الغابر في غدرهم وغشهم ، جميعهم عميان ، تموج بهم الأهواء،فلا يدركون ما يفعلون :

فسد الأمر كله فاتركوا الاعراب ان الفصاحة اليوم لحن

وأبو العلاء لا يستثني نفسه من النقد ، بل يلومها على جهلها وتقصيرها في معرفة المنهج الصحيح :

أنا أعمى فكيف أهدي إلى المنهج والناس كلهم عميان

ويصرح بأن العلم بالأشياء إذا جر مضرة ، فلنه من الخير للانسان أن يعرض عن طلب العلم :

إذا علمي الأشياء جر مضرة إلي فان الجهل أن أطلب العلما

فما بالك إذا كان الشر لا يزال يتضخم بتقادم العصور ، حتّى يجعل أهل العصور الآتية أكثر فساداً من أهل العصور الحاضرة والماضية :

فان يك رذلاً عصرنا وانامه فما بعد هذا العصر شر وارذل

وسبب فساد الحياة الاجتماعية كما بينا ان الانسان بطبعه فاسد ، ونفسه مولعة بالشر من قبل هابيل وقابيل ، كأن هناك قوة عمياء مهيمنة على الانسان تسوقه إلى الشر رغم إرادته :

وما فسدت اخلاقنا باختيارنا ولكن بأمر سببته المقادر
وفي الاصل غش والفروع توابع وكيف وفاء النجل والأب غادر
إذا اعتلت الافعال جاءت عليلة كالآتها أفعالها والمصادر
فقل للغراب الجون إن كان سامعاً أأنت على تغيير لونك قادر

٧ — يتبين لكم مما تقدم أن تشاؤم أبي العلاء يرجع إلى **بواعث شخصية**، وهي مرضه وعماه، وتشويه خلقته، وفقد والديه، واخفاقه في بعض مراحل حياته ، **وعوامل اجتماعية**، وهي ظلم الرؤساء، وكيدهم، وفساد الاخلاق العامة، واضطراب الحياة السياسية ، وانتشار الجهل والمرض والفقر ، **وعوامل فكرية** عامة انتقلت اليه من الفلسفات اليونانية والهندية والفارسية ، فأخذ عن اليونان تقديس العقل ، وعن البوذيين نزعة الزهد والاعتزال ، وعن المزدكية فكرة الدهر الأعمى الشبيه بمبدإ الظلمة الذي يسبب الشر والفساد والضر والغم والتشويش والاختلاف بغير قصد .

ولسنا نزعم أن هذه العوامل الخارجية كافية في تعليل تشاؤم أبي العلاء، فان هذه العوامل مهما يكن نوعها لا تكفي لتعليل منازع الشاعر الفيلسوف، وسبب ذلك أن لسلوك كل فرد أسباباً ذاتية ترجع إلى طبيعة مزاجه ، ووجدانه ، وعبقريته ، وقوة إبداعه ، وهي تكيف كل ما ينتقل اليه من الخارج ، ولو كانت العوامل الخارجية منفردة وحدها بالتأثير لما اجتمع في الزمان الواحد ، رجلان أحدهما متشائم والآخر متفائل . فليس المهم اذن في تفسير المذاهب أن نتقصى العوامل الخارجية المؤثرة فيها ، وانما المهم أن نتقصى كيفية تأثير هذه العوامل في نفس الرجل الذي يأخذ بها .

٨ — وما أحب ان أدع هذا البحث من دون أن أذكر بعض النتائج التي أدى اليها أخذ أبي العلاء بمذهب التشاؤم .

آ — من هذه النتائج **احتقار الدنيا** ، كما في قوله :

— دنياك تكنى بام دفر لم يكنها الناس أم طيب
— ولو كانت الدنيا من الانس لم تكن سوى مومس أفنت بماساء عمرها

– ودنياك مثل الاناء الخبيث   وصاحبها مثل كلب ولغ

ب – ومنها **الزهد والنسك** وايثار **الفقر** كما في قوله :

– الحمد لله قد أصبحت في دعة   ارضى القليل ولا اهتم بالقوت
– اغنى الانام تقي في ذرى جبل   يرضى القليل ويأبى العرش والتاجا
– ومن يبل بالدنيا وسوء فعالها   فليس له إلا التعبد والنسك

ج – ومنها ايثار **العزلة والبعد عن الرؤساء والنساء** ، كما في قوله :

– هويت انفرادي كيما يخف   عمن أعاشر ثقل احتمالي
– توحد فان الله ربك واحد   ولا ترغبن في عشرة الرؤساء
– ان صح عقلك فالتفرد نعمة   ونوى الأوانس غاية الايناس

د – ومنها **ممارسة الفضيلة لذاتها** والحث على التقوى، والعفة، والعمل الصالح، الصدقة ، والصلاة ، والتوبة . كما في قوله :

– فلتفعل النفس الجميل لأنه   خير وأحسن لا لاجل ثوابها
– تحلّ بتقوى أو تحل بعفة   فذلك خير من سوار وخلخال
– اعمل لاخراك شروى من يموت غدا   وادأب لدنياك مثل الغابر الباقي
– إذا طرق المسكين دارك فاحبه   قليلاً ولو مقدار حبة خردل

هـ – ومنها **نقد المجتمع** لفقد علمائه وموت حكمائه، وتلصص شعرائه، وكذب وعّاظه ، وظلم رؤسائه ، وملوكه . كما في قوله :

– فقدت في أيامك العلماء   وادلهمت عليهم الظلماء
ويقال الكرام قولاً وما في   العصر الا الشخوص والاسماء
غلب المين منذ كان على الخلق   وماتت بغيظها الحكماء
– رويدك قد خدعت وأنت حر   بصاحب حيلة يعظ النساء
– وما شعراؤكم الا ذئاب   تلصص في المدائح والسباب

– وجدت الناس في هرج ومرج   غواة بين معتزل ومرج
فشأن ملوكهم عزف ونزف   وأصحاب الامور جباة خرج
وهم زعيمهم انهاب مال   حرام النهب أو احلال فرج
أفي الدنيا لحاها الله حق   فيطلب في حنادسها بسرج

و – ومنها تحريم أكل لحم الحيوان كما في قوله :

فلا تأكلن ما اخرج الماء ظالماً   ولا تبغ قوتاً من غريض الذبائح
ولا بيض امات ارادت صريحه   لاطفالها دون الغواني الصرائح
ولا تفجعن الطير وهي غوافل   بما وضعت فالظلم شر القبائح
مسحت يدي من كل هذا فليتني   ابهت لشأني قبل شيب المسائح

ز – ومنها الامتناع عن الزواج، لان الحياة كلها شقاء، فاذا تزوج المرء وأنسل أولاداً اشقاهم وأشقى نفسه بهم :

والنسل فرش لهموم الفتى   والعقل مسلوب من الفارش

وإذا كان لا بد من الزواج اشباعاً للغريزة وصيانة لحياة المرأة فليتزوج الرجل ولكن دون انسال الاولاد .

– تناسلوا فنمى شر بنسلهم   وكم فجور إذا شبانهم عنسوا
– ان الاوانس ان تزور قبورها   خير لها من ان يقال عرائس
– إذا شئت يوما وصلة بقرينة   فخير نساء العالمين عقيمها

وسبب ذلك ان المرأة في نظر أبي العلاء المعري مصدر الشر والفتنة ، لأنها غادرة ومتهالكة على لذاتها ، فالحجاب ضروري للنساء لوقاية الرجال من فتنتهن :

إذا بلغ الوليد لديك عشرا   فلا يدخل على الحرم الوليد

فان خالفتني واضعت نصحي فانت وإن رزقت حجى بليد
الا ان النسـاء حبـال غي بهن يضيع الشرف التليد

ولا حاجة إلى تعليم المرأة، لأنهاإذا تعلمت الكتابة استحال القلم في يدها إلى سهم ، وإذا كان لا بد من تعليمها في بعض الاحيان فيكفيها من العلم حفظ أبيات من الشعر يلقنها إياها شيخ أعمى :

– علموهن الغزل والنسج والردن وخلـوا كتابة وقراءه
– فحمل مغازل النسوان أولى بهن من اليراع مقلمات

٩ – فهذه الآراء كما ترون تدل على تأثر أبي العلاء بعدة عوامل فكرية كالبوذية والمزدكية والاسماعيلية والقرمطية وغيرها ، وهي وان كانت تتضمن الدعوة إلى النسك والزهد والتقوى والفضيلة، الا أنها تتضمن في الوقت نفسه ثورة على أوضاع المجتمع الفاسدة .

وقصارى :تقول أن تشاؤم أبي العلاء يرجع كما قلنا إلى اعتقاده انالانسان مجبول على الفساد . ولعله يرجع أيضاً إلى ما أحس به من تعارض بين المثل الاعلى الذي تصوره بعقله، والواقع الذي عاش فيه بحسه وتجربته ، فقد تخيَّل مجتمعاً مثالياً يسوده الحب والخير والوئام ويكون العقل فيه هاديا ، فاذا هو ينظر إلى الواقع فيجده خالياً من كل ما تخيله ، وإذا هو لا يجد في الحياة إلا سلسلة من الآلام والمصائب، غلب فيها المين على جميع الطبقات من رجال ونساء ، وجهلة ، وعلماء ، وحكام ومحكومين ، فأعلن أن الموت خير من الحياة ، والفناء أفضل من البقاء ، إلا أنه لمح من خلال الظلمات التي أحاطت به نوراً ضئيلاً يفري احشاء الظلام، ينبعث من نجم ثابت براق ، وهذا النجم الثابت الذي رآه هو الله المحيط بالسرمد احاطةالدهر بالزمان ، فلولا إيمانه بالله لما اطمأنت نفسه مرة ولا خامر فؤاده أمل ، ولا بقي مثابراً في عزلته على طلب الكمال بالرغم مما في طريقه الوعرة الموحشة المملوءة بالحفر والاخاديد من مشقات ومكاره .

موقف المعري من العقل

العقل عند أبي العلاء أس الفضائل وينبوع الآداب ، فلا يسمى الانسان فاضلاً حتى يكون عاقلاً، يعرف ما ينبغي له أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر ، لأن الأخلاق الفاضلة عنده من موجبات العقل الصحيح، فاذا تم عقل المرء كان دينا خيراً، وسهل عليه التغلب على مشكلات الحياة وصعوباتها :

إذا تفكرت فكراً لا يمازجه فساد عقل صحيح هان ما صعبا

فالعقل اذن هو الهادي إلى الرشاد ، والموصل إلى الخير ، والجالب للرحمة ، والصاد عن التنافس والتعادي . فاذا أردت البعد عن الزلل،فحكم عقلك في كل شيء : حكمه في الشرائع،والمذاهب ، والتقاليد ، والسياسة ، وفي كل أمر من أمور الحياة ، لأن الظن،والهوى ، والطبع ، والغريزة ، لا توصل إلى الحق،ولا تشفي النفس من القلق والاضطراب :

كذب الظن لا امام سوى العقل مشيراً في صبحه والمساء

فان قال لك قائل ان اماماً سيقوم في « الكتيبة الخرساء » ليقول للناس ما يجب عليهم فعله ، فلا تصغ اليه ، لان ادراك الحق لا يكون بالتقليد والنقل،بل يكون بالنظر والعقل ، فمن أطاع عقله نال السعادة ، ومن خالفه عاش في قلق دائم،وشقاء مظلم . وإذا كان الظن في نظر أبي العلاء كاذباً، فمرد ذلك إلىأنه اعتقاد راجح مع احتمال النقيض ، وكل خبر ينقله اليك الرواة فهو يحتمل الشك واليقين، فكيف تثق به قبل نقد اسناده وتحكيم العقل في مضمونه :

جاءت احاديث ان صحت فإن لها شأناً ولكن فيها ضعف اسناد
فشاور العقل واترك غيره هدرا فالعقل خير مشير ضمّه النادي

ومن شرط الانسان الكامل أن يكون صحيح العقل ، حر الفكر ، لا يمازج تفكيره فساد ، ولا يخالطه هوى ، فلا يسلم بالمبادىء الاجتماعية والدينية تسليماً عاطفياً، بل ينقدها نقد العارف الخبير ، فيثبت منها ما يراه صواباً، وينفي منها ما يجده مخالفاً للميزان الذي نصبه ، وسواء أكان المخبر صديقك أم عدوك فان من واجبك أن لا تصدقه إلا إذا كان محقاً ، لأن من حكم عقله تساوى لديه من يحب ومن يبغض :

ومن كان في الأشياء يحكم بالحجى تساوى لديه من يحب ومن يقلي

فليس ينبغي لنا اذن أن نصدق كل ما يقوله أصدقاؤنا واحبابنا ، ولا أن ننكر كل ما يقوله أعداؤنا ، لأن العبرة بما قيل لا بمن قال . فاذا صدقنا ما ينقل الينا من الاحاديث دون اعمال الروية والفكر لم نسلم من الوقوع في الخطأ :

وكم غرت الدنيا بنيها وجاءني من الناس مين في الاحاديث والنقل
ساتبع من يدعو إلى الخير جاهدا وأرحل عنها ما امامي سوى عقلي

ومعنى ذلك كله أن أبا العلاء يفضل المعقول على المنقول ، ويدعو الانسان الذي خصّه الله بالعقل إلى العمل بما يأمره به عقله :

وينفر عقلي مغضباً ان تركته سدى واتبعت الشافعي ومالكا

وكيف لا ينفر العقل من التقليد ، وهو امام ، أو نبي ، او حبل لطيف، اذا امسكت بأحد طرفيه أوصلك إلى طرفه الآخر باستعمال القياس والنظر :

أيها الغر ان خصصت بعقل فاسألنه فكل عقل نبي

وأبو العلاء يشبه العقل بالبحر الذي لا يغيض ماؤه ، والعاقل بغواص يغوص

في لج البحر ليستخرج منه اللؤلؤ ، فأسعد الناس من عرف الحق واتبعه، وأشقاهم من عرفه وابتعد عنه.أما الجاهل الذي لا يعرف الحق فلا يلام الا على جهله،ومن أجل ذلك كان المؤمن الذي يعرف أوامر الله وما ينفك في مخالفتها أكثر استحقاقاً للوم من الملحد :

ولا الوم أخا الالحاد بل رجلا   يخشى السعير وما ينفك في سعر

فانتم ترون ان ابا العلاء يقدس العقل،ويجعله مشيراً وإماماً ونبياً ، شأنه في ذلك شأن الفلاسفة والمعتزلة الذين مجدوا العقل وأحلوه المكان اللائق به . والفرق بينه وبين الفلاسفة،ان هؤلاء جعلوا العقل قادراً على معرفة الحقائق الالهية بنفسه ، على حين أن المعري يميل إلى الشك في قدرة العقل على معرفتها . ولعل موقف المعري ازاء الحقائق الالهية اقرب إلى موقف علماء الدين منه إلى موقف الفلاسفة،لأنه وان نحا نحو الفلاسفة في تقديس العقل وتمجيده،الا أنه عند كلامه على اركان الدين اضطر إلى التسليم بها بقلبه لا بعقله . ومع أنه حاول التجرد من المؤثرات الاجتماعية والتقليدية والوراثية،فان محاولته هذه لم تقترن بالنجاح ، فظل مع اعترافه بسلطان العقل محتفظاً بالعاطفة الدينية التي نشأ عليها ، وهو نفسه يعترف بذلك ويقول ان العقل على ما فطر عليه من تسامٍ في الادراك خاضع لكثير من القيود ، لانه مقارن للمادة الجسدية ، وللكثافة المظلمة المسيطرة على الوجود الارضي ، فلا يتجلّى له الحق إلا إذا تحرر من الهوى . ولذلك نجد العقلاء يخطئون في أحكامهم :

سألت عقلي فلم يخبر وقلت له   سل الرجال فما افتوا ولا عرفوا
قالوا فمانوا فلما ان حدوتهم   إلى القياس ابانوا العجز واعترفوا

وسبب الوقوع في الخطأ ان الإنسان مؤلف من جسم ونفس ،وان العقل الذي للنفس يتأثر بما يتأثر به وعاؤه من احساسات، وعواطف تعكر صفوه :

ولو كان عقل النفس في الجسم كاملاً   لما اضمرت فيما يلم به غمّا

فليس في وسع العقل اذن ان يدرك اليقين إلا إذا صقل مرآته وطهرها من الشوائب . وإذا لم يفعل ذلك كان اقصى اجتهاده ان يتبع طريق الحدس والظن .

أما اليقين فلا يقين وإنما أقصى اجتهادي أن أظن وأحدسا

فما بالك إذا كان الانسان ضعيف الارادة يطغى طبعه على فكره ، وتجذبه غريزته إلى ما يأباه عقله :

نهاني عقلي عن امور كثيرة وطبعي اليها بالغريزة جاذبي

والمعري الذي يدرك انه في لجة من الباطل، ما دام في هذا العالم، لم يستطع أن يبين لنا أي طريق نسلك ولا أي منهج عقلي نتبع ، فتقديس العقل عنده تقديس خال من تحديد المناهج التي يجب اتباعها في البحث عن الحقيقة . كلما رفع العقل صوته تنبهت العاطفة ، وكلما بالغت العاطفة في الانحراف عن الحق تنبه العقل وطالب باليقين ، ولكن أقصى اجتهاد المرء أن يكتفي بالظن والحدس في الحكم على المسائل الدينية والاجتماعية المعقدة، لعجزه عن استعمال القياس الدقيق فيها .

وربما كان لشعور المعري بعجز العقل عن ادراك الأمور الغيبية أثر في تردده بين اثباتها ونفيها، أو في تعبيره عنها في بعض الاحيان بطريقة الرمز والمجاز. لقد زعم بعضهم ان المعري لم يتبع الطريقة الرمزية في التعبير عن أفكاره الا لاخذه بمبدإ التقية خوفاً من أن يتهمه الفقهاء والعوام بالزندقة . وهذا القول في نظرنا غير صحيح، لأننا نجد في لزوميات المعري كثيراً من الجرأة والصراحة في نقد أمور الدين. وزعم بعضهم ان المعري كان يميل إلى الغموض بطبعه لاظهار مقدرته اللغوية ، وهذا القول أيضاً لا يقطع مظان الاشتباه ، لانه لو كان الغموض طبع المعري لجاءت كل أشعاره غامضة . ونحن نعتقد أن المعري لم يسلك طريق الغموض بطبعه وغريزته بل سلكه بارادته . فكما قال :

لا تقيد علي لفظي فاني مثل غيري تكلمي بالمجاز

كذلك قال :

وليس على الحقائق كل قولي ولكن فيه أصناف المجاز

ومعنى ذلك أن اخذ المعري بطريقة المجاز في التعبير عن بعض المسائل الدينية والفلسفية يرجع إلى تردده وشكه في حقيقتها . فان الشك في المسائل لا يسمح بالتعبير عنها تعبيراً عقلياً صريحاً، فاذا جاءت الفكرة مقنعة بالرمز . فمرد ذلك إلى أنها غير واضحة بذاتها .

وقصارى القول ان العقل عند أبي العلاء هو الهادي إلى الرشاد، به تنقشع الغيوم وتنجاب الظلمات . وتهون الصعاب . وتنكشف الحقائق . وإذا كان هذا العقل يعجز في بعض الاحيان عن ادراك الحق، فمرد ذلك إلى سببين : الأول طغيان الطبع والغريزة والهوى عليه . والثاني تعقد بعض المسائل ومجاوزتها لطوره . ولكن عجز العقل عن ادراك بعض المسائل لا يدعو إلى هجره . لان الفساد كل الفساد في اتباع الاهواء والغرائز ، وسبب شقاء الناس انهم منحوا العقل فلم يصغوا اليه، فتجاذبهم عقل يرشد وطبع يغوي فجروا وراء طبعهم :

ـ إذا ما أشار العقل بالرشد جرهم إلى الغي طبع أخذه أخذ ساحب

ـ إلى الله أشكو مهجة لا تطيعني وعالم سوء ليس فيه رشيد

حجى مثل مهجور المنازل داثر وجهل كمسكون الديار مشيد

واذا كان أبو العلاء قد نجح في نقد المجتمع فمرد ذلك ايضاً إلى سببين الاول ان الامور الاجتماعية تجارب خاضعة لقانون السببية ، والعقل اداة صالحة لربط الاسباب بالمسببات . والثاني ان الناس لا يلومون من ينقد المجتمع بل يصفقون له ، ويعلون شأنه ، لأنه يدعو الناس إلى الاصلاح والكمال . أما الناقد الذي يحكم العقل في نقد الامور الدينية، فان الناس لايرضون عنه، بل يقابلون نقده بالسخط، لاسيما إذا تعرض لأصل من أصول الدين . وإذا كان أبو العلاء قد أخفق في هذا النوع الاخير من النقد فمرد ذلك إلى تردده بين طريقتين متعارضتين : طريقة الفلسفة اليونانية التي

تجعل العقل وحده اداة الوصول إلى الحقيقة ، وطريقة الدين التي تجعل الحقيقة آتية من الله على لسان أنبيائه بالوحي . ويمكننا أن نفسر تناقض أبي العلاء في كثير من المسائل الفلسفية التي تناولها بالبحث كمسألة قدم العالم، ومسألة الجبر والاختيار ، ومسألة البعث وغيرها باعتماده على هاتين الطريقتين معاً دون محاولته التوفيق بينهما ، لانه إذا اعتمد على طريقة الفلسفة اليونانية واستحسنها الهمته الحاداً ، وإذا اعتمد على الطريقة الدينية الهمته إيماناً . ومن الصعب على من يعتمد في فلسفته على أصلين لم يوفق بينهما ان يجعل أحكامه خالية من الاضطراب. لأن الحكم المبني على العقل وحده قد يجيء بما يخالف الدين ، والحكم المبني على الايمان وحده قد يتضمن اموراً يعجز العقل عن إثباتها .

وعقدة أبي العلاء انه اراد أن يضم إلى إيمانه بقلبه، إيمانه بعقله، فعجز عن ذلك ، فلو أسكت قلبه وانطق عقله لالحد مستريحاً ، ولو أسكت عقله وانطق قلبه لآمن مستريحاً ، ولو استطاع ان يرسم لكل من العقل والايمان حدوداً واضحة لاستراح أيضاً، الا انه أراد أن يحكم عقله في كل شيء، فعجز عن ذلك، وصار من ضحايا العقل ، فصدق عليه قول بعضهم في (هيجل) « أنه رجل كفر بعقله وآمن بقلبه » أو قول (جوته) عن (فاوست) انه عقل « طغى على القلب فأشقى صاحبه [1] » .

* * *

١ ــ ملخص من مقال لأحمد امين عنوانه : سلطان العقل عند ابي العلاء ، نشر في كتاب المهرجان الالفي لابي العلاء المعري ، مطبعة الترقي بدمشق ١٩٤٥ .

موقف المعري من الدين

١ ــ كان المعري شديد الايمان بالله ، ولكن ايمانه به لم يكن إيماناً وجدانياً فحسب بل كان ايماناً عقلياً أيضاً . فهو ينبئنا بأن قدرة الله الشاملة تسع كل شيء ممكن في نظر العقل ، وان هذا العالم ليس إلا صورة ممكنة من صور أخرى ممكنة أيضاً ، وان الذي أوجد هذه الصورة الممكنة قادر على ان يوجد غيرها من الصور .

وأهم دليل يستند اليه المعري في اثبات وجود الله هو دليل **الحكمة والعناية** ، وخلاصته ان في العالم نظاماً وترتيباً يدلان على وجود خالق حكيم ، وهو في ذلك يقول :

ــ حكم تدل على حكيم قادر   متفرد في عزه وكماله
ــ فساد وكون حادثان كلاهما   شهيد بان الخلق صنع حكيم

ويعجب للاطباء كيف ينكرون وجود الله بعد درس علم التشريح :

عجبي للطبيب كيف يلحد   بالخالق بعد درسه التشريحا

ان في هذا العالم بدائع كثيرة تحار فيها عقولنا ، فكيف لا تدل على وجود القادر الحكيم :

ــ اقر بأن لي ربـاً قديرا   ولا القى بدائعه بجحد
ــ اثبت لي خالقـاً حكيماً   ولست من معشر نفـاة

اضف إلى ذلك ان في كلام المعري على حشر الاجساد دليلاً غير مباشر على وجود الله شبيها بعض الشي بدليل (باسكال) يمكننا أن نسميه بدليل الرهان . وخلاصته ان

الملحد بحشر الاجساد ملحد بالله، فاذا آمن الانسان بالحشر لم يخسر شيئاً، وإذا جحده خسر كل شيء :

قال المنجم والطبيب كلاهما لا تحشر الاجساد قلت اليكما
ان صح قولكما فلست بخاسر أو صح قولي فالخسار عليكما

٢ — والمعري يطلق على الله عدة صفات، فهو عنده واحد، وقديم، وقادر، وعادل وحق ، وحكيم ، وعليم ، لا يجري في العالم شيء إلاّ باذنه . وله جميع الكمالات ، خلق العالم ونظمه ورتب موجوداته ، ووضع كل شيء في المكان اللائق به . وهو الذي يحرك الافلاك ويدبرها بحكمته :

— فلك يدور بحكمة وله بلا ريب مدبر
— للمليك المذكرات عبيد وكذاك المؤنثات اماء
فالهلال المنيف والبدر والفرقد والصبح والثرى والماء
هذه كلها لربك ما عابت في قول ذلك الحكماء
خلني يا أخي استغفر الله فلم يبق فيَّ الا الذماء

وكما خلق الله الاجسام فكذلك خلق الارواح :

لست انفي عن قدرة الله اشباح ضياء بغير لحم ودم

وإذا كان الله قادراً على خلق كل شيء فهو كذلك قادر على افناء كل شيء :

والله يقدر أن يفني بريته من غير سقم ولكن جنده العلل

٣ — وجميع هذه الصفات التي يطلقها المعري على الله متفقة مع الاسماء التي نجدها في القرآن الكريم ، الا ان المعري يعتقد مع ذلك ان هذه الصفات لا تطلق على الله والانسان بمعنى واحد . قال في كتاب الفصول والغايات :

« لا أعلم كيف أعبر عن صفات الله ، وكلام الناس عادة واصطلاح ، وان

فعلت ذلك خشيت التشبيه، واشركت الضعفة العاجزين مع القوي القادر في بعض المقال. إذا قلت : فعل الاول وفعل النعمان، وهيهات، ما أبعد بين الفعلين ! لولا اجتهاد الناطق لفضلت السكوت — كيف يوصف بشيء خالق الصفات » .

وما وقف المعري هذا الموقف ازاء الصفات الا لأنه كان شديد الحرص على تنزيه الخالق من كل ما يوصف به المخلوق، وهو في ذلك يقول :

— تشابهت الأشياء طبعاً وصورة   وربك لم يسمع له بشبيه
— تعالى الله وهو أجل قدراً   من الاخبار عنه بالتعالي

ونحن في نظره « ليس لنا علم بسر الهنا » ولا بحقيقة صفاته ، فاذا اطلقنا عليه صفة من الصفات بحسب الاصطلاح والعادة لم نعبر بها عن حقيقته ، وكثيراً ما نكذب لأننا خلقنا من باطل ، واذا أردنا التعبير عن الامور الالهية سلكنا في التعبير عنها طريق المجاز :

— تعالى الله فهو بنـــا خبير   قد اضطرت إلى الكذب العقول
نقول على المجاز وقد علمنا   بان الأمر ليس كما نقول

٤ — وإذا قلنا أن الله خالق كل شيء لزم عن ذلك أن يكون العالم بأسره حادثاً لا قديماً ، الا ان المعري لا يثبت في ذلك على رأي واحد ، لانه يقول بحدوث العالم تارة ، وبقدمه أخرى .

فهو يقول مثبتاً حدوث العالم وفناءه :

— وليس اعتقادي خلود النجوم   ولا مذهبي قدم العالم
— وليست بالقدائم في ضميري   لعمرك بل حوادث موجدات
— يجوز أن تطفأ الشمس التي وقدت   من مهد عادٍ وأذكى نارها الملك

ويقول مثبتاً قدم العالم وأبديته :

– يا شهب انك في السماء قديمة   واشرت للحكماء كل مشار
– ومولد هذي الشمس أعياك حده   وخبر لب أنه متقادم
– خالق لا يشك فيه قديم   وزمان على الانام تقادم
جائز أن يكون آدم هذا   قبله آدم على اثر آدم

ثم يشير إلى احتمال بقاء الافلاك أو زوالها فيقول :

وتشاجروا في قبة الفلك التي   ما زال يعظم في النفوس عمودها
فيقول ناس سوف يدركها الردى   ويمين قوم لا يجوز همودها

ويرى مع اخوان الصفا ان للعالم العلوي نفساً وعقلاً يؤثران في العالم الارضي :

العالم العالي برأي معاشر   كالعالم الهاوي يحس ويعلم
زعمت رجال ان سياراته   فيها العقول وانها تتكلم
فهل الكواكب مثلنا في دينها   لا يتفقن فهائد أو مسلم

وإذا كان الامر كذلك وجب تعظيم الكواكب :

الشهب عظمها المليك ونصها   للعالمين فواجب اعظامها

ولكن المعري يسخر مع ذلك ممن يرى زوال الافلاك فيقول :

وقد زعموا الافلاك يدركها البلى   فان كان حقاً فالنجاسة كالطهر

ففي هذه الابيات كما ترون تناقض لا يمكننا تفسيره بقولنا أن بعضها يرجع إلى عهد الصبا، وبعضها إلى عهد الشيخوخة ، لأننا لا نستطيع أن نحدد تاريخ كل منها ولا أن نفسره بقولنا ان المعري لم يقل بحدوث العالم الا تقية أو تجملاً بالدين. لان ما نعرفه عن جرأته وصراحته يحول كما بينا دون وصفه بالتقية . ولعل أحسن تفسير لهذا التردد قولنا أن المعري استلهم آراءه في قدم العالم أو حدوثه من منبعين

أحدهما العقل والآخر النقل، فكان إذا اتبع أحكام العقل يصرح بالقدم، وإذا اتبع أحكام النقل يصرح بالحدوث، وإذا شعر بما في هذين القولين من تناقض عاد إلى عقله واتّهمه بالعجز عن ادراك هذه الحقائق التي تجاوز طوره.

٥ ــ وشبيه برأي المعري في قدم العالم رأيه في الزمان والمكان، فهما عنده أزليان وغير متناهيين، كما في قوله :

ولو طار جبريل بقية عمره   من الدهر ما اسطاع الخروج من الدهر

وهما محيطان بكل شيء، ليس لهما لون ولا حجم :

مكان ودهر أحرزا كل مدرك   وما لهما لون يحس ولا حجم

فهل الله مقارن للزمان والمكان أم هو مفارق لهما. ان جواب المعري عن هذا السؤال لا يخلو من التردد والاضطراب. فهو يفرق أولاً بين الزمان والمكان، فيقول :

أما المكان فثابت لا ينطوي   لكن زمانك ذاهب لا يثبت

ويفرق ثانياً بين الله والزمان بقوله :

إذا قيل غال الدهر شيئاً فانما   يراد اله الدهر والدهر خادم

ويرى ان الله لا يحد بالمكان والزمان :

الله أكبر لا يدنو القياس له   ولا يجوز عليه كان أو صارا

ولكنه يعود فيعترض على من يزعم ان الله بلا زمان ومكان :

قلتم لنا خالق قديم   قلنا صدقتم ألا فقولوا
زعمتموه بلا زمان   ولا مكان الا فقولوا
هذا كلام له خبيء   معناه ليست لنا عقول

لقد فسر الدكتور طه حسين هذه الابيات الاخيرة في كتابه تجديد ذكرى أبي العلاء تفسيراً يجعل مذهب المعري قريباً من مذهب وحدة الوجود، فقال : « ان أبا

العلاء لا يعرف الزمان بأنه حركة الفلك . . انما يرى أبو العلاء في الزمان معنى ربما ضاقت اللغة عن التعبير عنه ، ولم يكن من الفاظها ما يدل عليه . . . يريد بالزمان مجرد الاستمرار ذي الصورة الواحدة . . . يريد استمرراً لا نستطيع أن نفسره إلاّ بانه ظرف يحتوي على كل موجود ، حتّى الليل والنهار اللذين نسميهما نحن زماناً . . فانك لا تستطيع ان تتصور وجوداً أو ثبوتاً الا إذا تصورت فيه البقاء والاستمرار قليلاً أو كثيراً ، من غير أن تقيس هذا البقاء والاستمرار بالدقائق والساعات . . . فاذا فهمنا الزمان بهذا المعنى لم نستطع أن ننفي مقارنته لوجود الله ، فان نفي هذه المقارنة نفي الوجود نفسه ، اذ الوجود في نفسه استمرار ، وهذا الاستمرار هو الذي يسميه صاحبنا زماناً » وقال في المكان : « لم يفسر أبو العلاء المكان بالحيز . . . ولم يقل بانحصار العالم . . . إنما قال بعالم لا يتناهى ، وبمكان لا يتناهى ، وان في هذا العالم لا يتناهى أيضاً» وفي هذا التفسير كما ترون شيء من التكلّف ، لانه لو صح لصار الله موجوداً داخل الزمان والمكان ، ولصار كل من الزمان والمكان إلهاً . ولا يجنّبنا من هذه النتيجة أن نزعم ان الله والزمان والمكان جوهر واحد . فما بالك إذا كان الفلاسفة يقولون ان نسبة التغير إلى المتغير هي الزمان . ونسبة المتغير إلى الثابت هي الدهر ، ونسبة الثابت إلى الثابت هي السرمد . وأبو العلاء يفرق بين الله والزمان بقوله أنه لا يجوز عليه تعالى كان أو صار ، ويفرق بين الله والدهر بقوله ان الدهر خادم لله ، وإذا كان هناك مقارنة ممكنة فهي مقارنة الله بالسرمد لا بالزمان ، والسرمد ثابت ، ونعتقد أننا لا نستطيع أن نستنبط من كلام المعري على القدم والحدوث والزمان والمكان وسائر الصفات الاخرى الا شيئاً واحداً وهو أن المعري يتردد في حكمه على هذه المعاني بين العقل والنقل ، ويرى أن العقل لا يستطيع أن يدرك حقيقة الصفات إلا بحسب ما تقتضيه طبيعته . فالعقل والوجدان يثبتان وجود الله ، ولكنهما لا يدركان حقيقته ، وهو في ذلك يقول :

– رأينا جماعات من الناس أولعت	باثبات أشياء استحال ثبوتّها
– سألتموني فاعيتني إجابتكم	من ادعى أنه دار فقد كذبا
– وبصير الاقوام مثلي أعمى	فهلموا في حندس نتصادم
– توهم بعض الناس أمرا فأصلوا	يقين امور بات يتبعها الوهم

فنحن وإن كنا نثبت وجود الله، إلا أن العلم بصفاته أعلى من أن تحيط به عقولنا.

٦ — لقد كان أبو العلاء يعظم القرآن، وينكر جواز النسخ عليه، ويصفه وصفاً بديعاً لا يصدر إلا عن قلب مفعم بالايمان. وقلما شعرت وانت تقرأ لزومياته بفقدان الشعور الديني من قلبه، لانه في شكه وانكاره وسخطه وتشاؤمه ونقده واثباته يشعرك بأن أفكاره تصدر عن شعور ديني حقيقي.

فهو يعظم النبوات والشرائع تارة وينقدها أخرى. فيقول في صدقها وتعظيمها :

- دعاكم إلى خير الامور محمد   فليس العوالي في القنا كالسوافل
حداكم على تعظيم من خلق الضحى   وشهب الدجى من طالعات وآفل
والزمكم ما ليس يعجز حمله   أخا الضعف من فرض له ونوافل
وحث على تطهير جسم وملبس   وعاقب في قذف النساء الغوافل
وحرم خمراً خلت الباب شربها   من الطيش الباب النعام الجوافل
فصلى عليه الله ما ذر شارق   وما فت مسكاً ذكره في المحافل

— قالت معاشر لم يبعث الهكم   إلى البرية عيساها ولا موسى
وإنما جعلوا للقوم مأكلة   وصيروا لجميع الناس ناموسا
ولو قدرت لعاقبت الذين طغوا   حتى يعود حليف الغي مرموسا

ثم يقول في نقدها وتفنيدها :

— ان الشرائع القت بيننا احنا   وعلمتنا افانين العداوات
— متى ما كشفتم عن حقائق دينكم   تكشفتم عن مخزيات الفضائح
— وجاءتنا شرائع كل قوم   على آثار شيء رتبوه
وغير بعضهم أقوال بعض   وابطلت النهى ما أوجبوه
إذا أصحاب دين أحكموه   ازالوا ما سواه وعيبوه

وأشد من ذلك نقد يبلغ درجة الإنكار :

— دين وكفر وانباء تقص   وفرقان ينص وتوراة وانجيل
في كل جيل أباطيل يدان بها   فهل تفرد يوماً بالهدى جيل

– ولا تحسب مقال الرسل حقاً ولكن قول زور سطروه
وكان الناس في عيش رغيد فجاؤوا بالمحال فكدروه

وقد رويت له أبيات كثيرة غير هذه في نقد النبوات والمعجزات لا يمكن تأويلها تأويلاً حسناً إلا بقولنا انه يفرق بين الدين المثالي ، والدين الوضعي، فيعظم الاول ويذم الثاني. وسبب نقده للدين الوضعي ان اصحابه بدلوه وشوهوه وجعلوه وسيلة لكسب معاشهم وبسط سلطانهم ، لما فطر عليه الناس من الشر والغباء.

وهو يقول في ذلك :

– مذاهب جعلوها من معاشهم من يعمل الفكر فيها تعطه الارقا
– قد حجب النور والضياء وإنما ديننا رياء
كم وعظ الواعظون منا وقام في الأرض أنبياء
حكم جرى للمليك فينا ونحن في الاصل أغبياء
– يتلون اسفارهم والحق يخبرني بأن آخرها مين وأولها
صدقت يا عقل فليبعد اخو سفه صاغ الاحاديث إفكا أو تأولها

ويقول في نقد أصحاب المذاهب الباطنية :

ارادوا الشر وانتظروا إماماً يقوم بطي ما نشر النبي
فان يك ما يؤمله رجال فقد يبدو لك العجب الخبي
هي العادات يجري الشيخ منها على شيم يعودها الصبي

فالدين الحقيقي في نظره لا يقوم على المكر والطمع والرياء وممارسة الصوم والحج وتلاوة الصلوات ، بل يقوم على العقل والوجدان. وهو في ذلك يقول :

– جهل الديانة من إذا عرضت له أطماعه لم يلف بالمتماسك
– الدين هجر الفتى اللذات عن يسر في صحة واقتدار منه ما عمرا
– ما الخير صوم يذوب الصائمون له ولا صلاة ولا صوف على الجسد
وإنما هو ترك الشر مطرحاً ونفضك الصدر من غل ومن حسد

– اذا رام كيداً في الصلاة مقيمها فتاركها عمداً إلى الله أقرب
– والدين انصافك الاقوام كلهم وأي دين لآبي الحق ان وجبا

ومعنى ذلك ان الدين في نظر ابي العلاء هو المعاملة الحسنة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والعدل والانصاف والتقوى . فهو اذن لا ينكر الدين الذي هـ قلب ووجدان . وعقل وإيمان ، ورحمة واحسان . بل ينكر الدين الذي ينشر الأباطيل ويزور الاقاويل ، ويكدر الحقائق بما يجيء به من المحال .

ولعلنا إذا أردنا ان نصف أبا العلاء وصفاً صادقاً نستطيع أن نقول أنه كان يمر بحالتين احداهما عقلية مثالية، والاخرى عاطفية وجودية، حتى إذا تجاذبته الحالتان في وقت واحد ، وتساوتا في القوة . وقع في الحيرة والتردد . واعلن حيرته كما في قوله :

اثنان أهل الأرض ذو عقل بلا دين وآخر دين لا عقل له

٧ – وقد اختلف المتقدمون في حقيقة أبي العلاء فمنهم من جعله برهمياً . ومنهم من جعله مزدكياً أو قرمطياً أو باطنياً، ومنهم من عطف عليه فجعله حائراً في أمره أو صاحب تقية .

اما الذين زعموا انه كان برهمياً فيستدلون على ذلك بأنه لم يأكل اللحم خمساً واربعين سنة. وكلام أبي العلاء لايدل على انه يعتقد ان اكل اللحم محرم في الدين، بل يدل على انه تركه اجتهاداً في التعبد، ورحمة للمذبوح ورغبة في غفران الله. ونحن وان كنا لا ننفي تأثره بالآراء التي انتقلت اليه من الهند الا أننا لا نعتقد أن هذا التأثير كاف لتعليل سلوكه، فالعقل لايقبح ترك اللحم. وان كان أكله حلالاً، لأن بعض المتدينين والمتصوفين يتركون ما هو لهم حلال مطلق لاسباب نفسية أو جسمانية خاصة . وإذا فرضنا ان أبا العلاء اخذ بعض الآراء الهندية التي كانت شائعة في أيامه، فانه لم يستطع أن يؤلف من هذه الآراء المتفرقة مذهباً فلسفياً معيناً .

أما نسبته إلى المزدكية فهي لا تقل غرابة عن نسبته إلى البرهمية لأن أقواله وأفعاله تكذب ذلك . نعم إن أبا العلاء يتكلم على الدهر كما يتكلم المزدكية على الظلمة. ولكنه

كان يأبى زواج الحرائر ويتشدد في منع المرأة من الخروج إلى الحمام والعراف والحج ويحظر دخول الوليد عليها ، كل ذلك غيرة عليها . وقد قال :

برئت إلى الخلاق من أهل مذهب   يرون من الحق الاباحة للأهل

فهل يمكن نسبة صاحب هذا القول إلى المزدكية ، ومزدك كان يستحل المحارم والمنكرات ، ويسوي بين الناس في النساء، ويأخذ امرأة هذا فيسلمها إلى الآخر . وإذا قيل أن أبا العلاء يسوي بين الناس في الأموال لقوله :

لو كان لي أو لغيري قدر أنملة   من البسيطة خلت الأمر مشتركا

قلنا إن هذه الدعوة إلى المساواة ترجع إلى العقيدة الدينية التي تستنكر أن يكون البشر طبقات متمايزة في الشرف والحقوق ، لأن الناس في نظر الدين كاسنان المشط لا فضل لاحدهم على الآخر الا بالتقوى .

واما نسبته إلى الباطنية فيثبتونها بقولهم ان في اللزوميات دعوة إلى اتباع العقل وحثاً على الزهد المتطرف ، وتوكيداً للاخلاق الانسانية القائمة على مبدإ المساواة وتعبيراً عن نسبية الأديان ، وبحثاً عن المعاني العميقة التي تدل عليها الشعائر والعبادات ولكن مذهب الباطنية. وان أثر في أبي العلاء، فان تأثيره فيه لم يفقده حرية الرأي. والدليل على ذلك أنه عاب عليهم أموراً كثيرة ، عاب على النصيرية قولهم بالتناسخ وعلى الفاطمية الحاكمية عبادتهم للحاكم بامر الله ، وعلى القرامطة اباحتهم للمنكرات ، ومع ذلك فان بين آرائه وآراء الباطنية تشابهاً عاماً في بعض المسائل لا يجوز انكاره، كقوله بوجوب اتباع العقل دون النقل ، ومشاركته الاسماعيلية واخوان الصفا في الاخذ ببعض المبادىء الفلسفية .

موقف المعري من المصير

١ - ان رأي أبي العلاء في المصير متصل بمذهبه في التشاؤم . وقد بينا سابقاً ان تشاؤمه يرجع إلى اعتقاده ان الشر في الوجود غالب على الخير ، وان طبيعة الانسان مبنية على الفساد . فاذا علمنا ان النفس الانسانية اهبطت إلى هذا العالم على يدي قدر محتوم ، واىها بعد مقارنتها للجسد تلوثت بأدناسه ، وبما انقادت له في حياتها الفردية والاجتماعية من الاهواء والشهوات والغرائز والحاجات، علمنا أن الحياة تنطوي على تناقض مفجع. وهو ما يمكننا أن نسميه **بمأساة الوجود.** والدليل على هذه المأساة أن الانسان لا يرغب في البقاء فحسب ، بل يرغب في البقاء الافضل والأكمل . إلاّ انه لا يجد في نهاية حياته القصيرة المحاطة بالالم والمرض والشقاء الا شيئاً واحداً وهو الموت والعدم . فلا غرو إذ استولى اليأس على صاحب اللزوميات حتى جعله باكياً ساخطاً في معظم شعره ونثره.وسبب شعوره باليأس اعتقاده ان الانسان مسير ، جاء إلى الدنيا مضطراً فلم يكن له حيلة في اجتناب آلامها . وسيتركها مضطراً دون معرفة ما سيؤول اليه أمره بعد الموت . كأن هناك قدراً مسيطراً على الوجود ، وهو الناموس الكلي المحيط بالانسان والطبيعة والكون :

لنا رب وليس لـه نظير يسير امره جبلاً ويرسي
قضاء خط ما الاقلام فيه بمعملة ولم يحفظ بطرس

القضاء هو الذي يسير الشهب :

شهب يسيرها القضاء وتحتها خلق تشاهدها بغير خلاق

وهو الذي يسير الشمس والقمر والكواكب :

كأني بهذا البدر قد زال نوره وقد درست آثاره ومنازله
يسير بتقدير المليك لغاية فلا هو آتيها ولا السير هازله

وهو الذي يسوق الانسان إلى مصيره المحتوم :

– ولم نحلل بدنيانا اختياراً ولكن جاء ذلك على اضطرار
– والمرء يقدم دنياه على خطر بالكره منه وينآها على سخط
– ما باختياري ميلادي ولا هرمي ولا حياتي فهل لي بعد تخيير
ولا اقامة إلا عن يدي قدر ولا مسير إذا لم يقض تسيير

وكل ما يصيب الانسان في حياته من نجاح واخفاق وسعادة وشقاء وصلاح وفساد فهو مقدر له :

وما فسدت أخلاقنا باختيارنا ولكن بامر سبّبته المقادر

فالجبر اذن عام في الوجود ، وهي يشملْ الشمس والقمر والكواكب والارض وما عليها من جماد ونبات وحيوان وانسان :

– ما حركت قدم ولا بسطت يد الا لها سبب من المقدار
– تقفون والفلك المسخر دائر وتقدرون فتضحك الاقدار

ومع ان ابا العلاء يعظم العقل ويعتمد على نوره في معرفة الطريق التي يجب عليه اتباعها لبلوغ غايته، فانه يعتقد ان العقل لا يستطيع أن يبدل حكم القدر، لأن القدر فوق العقل :

العقل زين ولكن فوقه قدر فما له في ابتغاء الرزق تأثير

ذلك هو رأي أبي العلاء في الجبر وخلاصته ان الانسان مجبر على افعاله لأنه

اشبه شيء براكب لج تعصف به الرياح ويسيره الدهر الأعمى، فلا يدري إلى أي جهة يسير دفة سفينته ، ولا في أي مكان يلقي مرساته :

اری شواهد جبر لا احققه　　　كان كلاً إلى ما ساء مجرور

ولولا وجود أبيات في اللزوميات، واقوال في الفصول والغايات تشير إلى إمكان الحرية الانسانية، لقلنا أن أبا العلاء جبري مطلق. ولكننا نجد في بعض أقواله ما يدل على أنه يدعو الانسان، إذا ألم به امر، إلى لوم نفسه لا إلى لوم الزمان ، كقوله :

لا ذنب للدنيا فكيف نلومها　　　واللوم يلحقني وأهل نحاسي
عنب وخمر في الإناء وشارب　　　فمن الملوم أعاصر أم حاسي

وقوله :

نبكي ونضحك والقضاء مسلط　　　ما الدهر أضحكنا ولا أبكانا
نشكو الزمان وما أتى بجناية　　　ولو استطاع تكلماً لشكانا
الدهر لا يدري بما هو كائن　　　فيه فكيف يلام فيما كانا

وليس لهذه الابيات في نظرنا إلا تفسير واحد . وهو القول ان الانسان مسؤول عن أفعاله، وانه إذا كان ينسج مصيره بيديه فلا يلومن إلاّ نفسه. فما بالك إذا كان أبو العلاء يقول بلسان المعتزلة ان عقاب الانسان على فعل سببه له القدر ظلم صريح والظلم لا ينسب إلى الله :

إذا كان من فعل الكبائر مجبراً　　　فعقابه ظلم على ما يفعل

فانتم ترون أن أبا العلاء يقول بالجبر تارة وبالاختيار أخرى . وهذان الرأيان متعارضان يصعب اثبات أحدهما دون نفي الآخر . أضف إلى ذلك أن هنالك ابياتاً في اللزوميات تدل على أن أبا العلاء يرى التوسط بين الجبر والاختيار ، كقوله :

ـ لا تكن مجبراً ولا قدريـــاً　　　واجتهد في توسط بين بينا

ـ الله قـادر وعبيـد سوء وجبر في المذاهب واعتزال
ـ لم يقدر الله تهذيباً لعالمنـا فلا ترومن للاقوام تهذيبا
ولا تصدق بما البرهان يبطله فتستفيد من التصديق تكذيبـا
ان عذب الله قوما باجترامهم فما يريد لأهل العدل تعذيبا

ومعنى ذلك أن أبا العلاء لم يستطع أن يجتنب التناقض في مسألة الجبر والاختيار . لقد دله عقله على ان هناك جبراً فأعلنه ، ودله قلبه على أن هناك اختياراً فأعلنه ، فإذا هو في آخر الأمر يتوسط بين الجبر والاختيار ،أو يعلن انه حائر ، وان عقله لا يستطيع أن يوصله إلى اليقين . لقد اسلم قياده للعقل فلم يهده إلى الحقيقة ، وآمن به كل الايمان حتى جعله نبياً ، فلم يؤدّ رسالته ولم ينقع غلته ، فرفع اذ ذاك علم الشك غير مبال بما في الشك من مخاطر . ولعلنا نستطيع أن نزيل هذا التناقض بقولنا أن أبا العلاء يفرق بين حالتين احداهما وجودية والأخرى مثالية، فالحالة الوجودية تثبت ان الانسان مجبر كغيره من الكائنات ، وهو في لجة لا تنحسر ، كانه يعيش في بحر من الظلمات، أو كأنه راكب سفينة لا تصبر على الموج :

ـ كاننـا والزمـــان يجري ركب سفين بلج بحـر
ـ كانني راكب اللج الذي عصفت رياحه فهو في هول وتمويج
ـ ركبنا على الاعمار والدهر لجة فما صبرت للموج تلك السفائن

والحالة المثالية توجب على الانسان أن يحاول الافلات من الطبيعة حتى يبلغ غايته، وهي حالة استثنائية ، قلما استطاع الانسان تحقيقها ، أو قل إذا شئت أنه من المحال وجودها لنفس مغموسة في الطبيعة خاضعة لكر الدهر وقيوده .

وإذا كان الانسان عاجزاً عن معرفة ما سيؤول اليه أمره، فمرد ذلك إلى أن العقل الانساني لا يحيط بسر القدر :

ـ انما نحن في ضلال وتعليـل فان كنت ذا يقين فهاته
ـ لقد علم الله رب الكمـال بقلة عقلي وديني ومالي

ـ وبصير الاقوام مثلي أعمى　　فهلموا في ظلمة نتصادم
ـ أيُغيث ضوء الصبح ناظر مدلج　　أم نحن اجمع في ظلام سرمد
كه البصائر لا يبين لها الهدى　　أو مبصر أبداً بعيني ارمد
ـ واشهد أنني غاو جهول　　وان بالغت في بحث ودرس
ـ سألتموني فأعيتني اجابتكم　　من ادعى انه دار فقد كذبا

وأيا كان الأمر فانه من الواجب على الانسان أن يستعين بعقله في تدبير أموره وان كان يعيش في ظلام دامس ، لأن العقل مصباح منير يبدد ظلمات الحيرة ويولد في النفس الأمل . وإذا كان الانسان الذي يتبع عقله لا يستطيع أن يستخرج اللؤلؤ من لج البحر ، فما عليه إلا أن يسلم امره إلى الله ، فان الله القادر العليم والعادل الحكيم يقدر أن يهدي الانسان إلى الحق ويخلصه من براثن الشقاء . وفي هذا الاستسلام لقضاء الله وقدره عزاء يكسب الانسان شجاعة شبيهة بشجاعة الرواقيين الذين يحاولون أن يجعلوا سلوكهم متفقاً مع نظام الكون . ان الرضا بما قدره الله يحرر النفس من الألم ، لأن الخير كما يقول أبو العلاء لا يضيع عند الله ، فليرد الانسان امره اليه وليطهر مهجته بمعرفته :

ـ ويجري قضاء ما لكم عنه حاجز　　فالقوا إلى مولاكم بالمقالد
ـ فسلم إلى الله المقادير راضياً　　ولا تسألن الأمر غير خبير

وهذا الالتجاء إلى الله كفيل باعادة الاطمئنان إلى النفس،وباخماد نار ثورتها حتى تتغلب بهذا الاطمئنان والسكينة على التناقض المفجع :

تناقض ما لنا الا السكوت له　　وان نعوذ بمولانا من النار

٢ ـ كل ما ذكرناه حتى الآن يدل على أن أبا العلاء كان يحلم بالخير ويؤمله ، ولكن دون الظفر به ، لأن الحياة الدنيا كما بينا تنطوي على الكثير من التناقض، فهل هناك بعد الحياة الدنيا حياة ثانية تتفق فيها الفضيلة مع السعادة ؟

لقد بينا سابقاً ان النفس لا تشعر بالشقاء إلا لوجودها في الجسم ، فقد كانت قبل اتصالها بالجسم سعيدة هادئة . فلما أهبطت اليه أدركها العذاب :

الجسم والروح من قبل اجتماعهما　　كانا وديعين لا هماً ولا سقما

فهل كتب على النفس بعد اتصالها بالجسم أن تشقى في الحياة الدنيا دون رجاء ، وان تفنى بعد الموت المحتوم دون حساب . ان في شعر أبي العلاء كثيراً من الأبيات التي تدل على إيمانه ببقاء النفس بعد الموت ، كقوله :

خلق الناس للبقاء فضلت　　أمة يحسبونهم للنفاد
إنما ينقلون من دار أعمال　　إلى دار شقوة أو رشاد

وقوله :

قال المنجم والطبيب كلاهما　　لا تحشر الاجساد قلت اليكما
ان صح قولكما فلست بخاسر　　أو صحَّ قولي فالخسار عليكما

ولا معنى لبقاء النفس إلا إذا كان بقاؤها وسيلة لتحقيق الاقتران بين الفضيلة والسعادة في الدار الآخرة ، لأن من متناقضات الحياة الدنيا أن أولي الفضل يعيشون فيها غرباء، ولذلك وجب أن يكون هنالك حياة ثانية تحشر فيها النفوس والأجساد ، يجزى فيه الفاضل ويجازى المسيء . وأبو العلاء لا ينفي عن الخالق قدرته على حشر الاجساد وبعث الاموات فيقول :

– وقدرة الله حق ليس يعجزها　　حشر لجسم ولا بعث لاموات
– بحكمة خالقي طيبي ونشري　　وليس بمعجز الخلاق حشري
– إذا ما أعظمي كانت هباء　　فان الله لا يعييه جمعي

أو يقف من البعث موقف المتشكك الحائر ، فيقول :

– خذ المرآة واستخبر نجوما　　تمر بمطعم الأري المشور

تدل على الحمام بلا ارتياب ولكن لا تدل على النشور
– دفناهم في الارض دفن تيقن ولا علم بالارواح غير ظنون
– ضحكنا وكان الضحك منا سفاهة وحق لسكان البسيطة أن يبكوا
يحطمنا ريب الزمان كأننا زجاج ولكن لا يعاد له سبك

ونحن وان كنا نعلم علم اليقين ان الحياة لا تبقى لحي ، الا أننا نجهل ما سيكون مصيرنا بعد الموت .

– سأرحل عن وشك ولست بعالم على أي أمر لا أبا لك أقدم
– ارواحنا معنا وليس لنا بها علم فكيف إذا حوتها الأقبر
– أمّا الجسوم فللتراب مآلها وعييت بالارواح انى تسلك

لا شك أن جسدنا سيتحول بعد الموت إلى تراب :

تعود إلى الارض أجسامنا وتلحق بالعنصر الطاهر

أما أرواحنا فاننا لا نستطيع أن نُنْكرَ ان الله قادر على ابقائها وبعثها، وإذا علمنا أن أبا العلاء يؤمن بالله ولا ينفي عن قدرته حشر الاجساد ولا بعث الاموات، علمنا أن قوله ببقاء النفس بعد الموت ليس قولاً مطلقاً ، وإنما هو قول شرطي مبني على إيمانه بالله .

المهم في ذلك كله ان نسلم أمرنا إلى لله وان نتجرع كأس الموت بشجاعة. نعم إن أبا العلاء يقول وملء نفسه الرعب والاسى :

يهال التراب على من ثوى فآه من النبأ الهائل

ولكنه عندما يحكم عقله يرحب بالموت ويستقبله بنفس مطمئنة :

– ولا يرهبن الموت من ظل راكباً فان انحداراً في التراب صعود

- وكم أنذرتنا بالسيول صواعق　　وكم خبرتنا بالغمام رعود
- لا يرهب الموت من كان امرءاً فطنا　　فان في العيش ارزاءاً واحداثا

وكيف نرهب الموت ونحن نعلم أن موتاً يسيراً معه رحمة خير من اليسر وطول البقاء ، لقد بلونا الحياة ، وخبرنا أطوارها ، فلم نجد فيها إلا الشقاء ، وقد تقدمنا أصحابنا فلم يرجع منهم أحد ليقول لنا ماهو مصيرنا بعد الموت . ولكن مأساة الحياة تقول لنا بلسان أبي العلاء :

- ونومي موت قريب النشور　　وموتي نوم طويل الكرى
فهل قام من جدث ميت　　فيخبر عن مسمع أو مرى
ولـو هبّ صدّقـه معشر　　وقال اناس طغى وافترى

تلك هي مأساة الانسان ومصيره ، يولد ليشقى ، ويشقى ليموت . وما هذا الحنين إلى الموت الذي نجده في شعر أبي العلاء ، إلا حنين نفس مستغيثة تريد أن تترك تيار الحياة الصاخب المملوء بالمتناقضات لتعود إلى ربها . ان أجسامنا إذا عادت إلى الارض ولحقت بالعنصر الطاهر ارتاحت من التعب والعناء، فما بالنا اذن نخاف تجرع كأس الموت . ان طريق الردى أفضل الطرق ، ونحن لا نفيق من السكر المحيط بنا إلا إذا استسلمنا لقضاء الله :

إذا كنت بالله المهيمن واثقاً　　فسلم اليه الأمر في اللفظ واللحظ

فوجود الله المهيمن على الدهر ، والنور المحيط بظلمات الوجود ، والعقل الهادي إلى الرشاد، كل ذلك يولد في قلوبنا رجاء واطمئناناً، ويقلب قسوتنا إلى رحمة. إن الله الذي خلق كل شيء قادر على انقاذنا من مخالب الدهر ، وكل من أدرك مأساة الحياة ولم يقنط من رحمة الله صار أقوى من الموت .

خـاتمة

وإذا أردنا في نهاية هذا البحث أن نحكم على فلسفة أبي العلاء حكماً عاماً قلنا إن هذه الفلسفة القليلة التماسك ، تجمع بين الشك واليقين ، والعقل والالهام ، والحقيقة والمجاز ، والجبر والاختيار في وزن واحد ، وهي تقتبس عناصرها من الدين الاسلامي ، والفلسفة اليونانية ، والباطنية ، والبوذية ، والمزدكية ، وغيرها ، وهذا البناء الكثير الالوان الذي تقيمه يشتمل على لون واحد جامع ، وهو لون التشاؤم ، وليس هذا التشاؤم تشاؤماً مطلقاً ، وإنما هو تشاؤم نسبي لا ينفي وجود الخير :

والشر مشتهر المكان معرف والخير يلمح من وراء خمار

فلو كان تشاؤم أبي العلاء مطلقاً لما عزى نفسه بالايمان ، ولا تمسك باهداب العقل ولا تطلع إلى المثل الأعلى . ان اصحاب التشاؤم المطلق يعتقدون ان الوجود شرٌ كله ، وان اللاوجود خير من الوجود ، أما أصحاب التشاؤم النسبي فيعتقدون ان الخير موجود مع الشر :

والخير والشر ممزوجان ما افترقا فكل شهد عليه الصاب مذرور

وفي وسع الانسان الذي يتبع عقله أن يقلب الظلمة إلى نور إذا هو آمن باله حكيم عادل يضمن اقتران السعادة بالفضيلة . ومن الخطأ تشبيه تشاؤم أبي العلاء بتشاؤم (شوبنهاور)، لان الارادة في نظر هذا الفيلسوف عمياء هوجاء كالدهر ، سيان عندها الخير والشر ، أما الله عند المعري فلا يصدر عنه الا الخير ، ولا يريد لعباده الا الرحمة .

قال (دي بور) : « نعم، لابي العلاء في بعض الاحيان آراء معقولة ، خليقة بكل احترام ، ولكنها ليست فلسفة . وليس القالب الذي صيغت فيه بما فيه من تكلف وبما يغلب عليه من ابتذال بالذي يسمو إلى منزلة الشعر . ولو أن أبا العلاء عاش في ظروف أفضل من التي عاش فيها . . لكان من المحتمل أن يقدر على الاجادة في شيء من النقد الاولي الذي يقوم على نقد الالفاظ ، وهو بدلاً من أن يدعو إلى محبة الحياة دعا إلى الزهد في ملذاتها ، وكان متبرماً بالاحوال السياسية ، بوجه عام وبآراء العامة في الدين ، وبمزاعم خاصة في العالم ، غير أنه لم يستطع أن يأتي في ذلك بجديد . ويكاد أبو العلاء يكون خلواً من كل مقدرة على ربط الأشياء بعضها ببعض . لقد كانت له مقدرة على التحليل ، أما التركيب فليس له منه نصيب [1] » .

ومهما من يكن أمر فان القيود التي فرضها شاعر الفلاسفة على نفسه في اللزوميات أفسدت عليه شعره ، كما ان السجع الذي التزمه في الفصول والغايات أفسد عليه نثره . وما أكثر ما يطرفنا به فيلسوف الشعراء من الآراء الفلسفية الطريفة، إلا أن هذه الآراء متنافرة ومختلطة، وصاحبها لا يهمه جمعها في مذهب فلسفي متماسك .

وليس الذي يعنينا الآن أن تكون آراء أبي العلاء مضطربة أو غير مضطربة، وإنما الذي يعنينا هو أن ظروف حياته قد فرضت عليه قيوداً سببت له الشك والتشاؤم والتردد رغم إيمانه بالله .

---

١ ــ دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة عبد الهادي ابي ريدة ، ص : ٧٧ ــ ٧٨ .

المصادر

١ ـ تيمور (أحمد) ، أبو العلاء المعري ، القاهرة ١٩٤٠ .

٢ ـ حسين (طه) — تجديد ذكرى أبي العلاء ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٣٧

— مع أبي العلاء في سجنه ، القاهرة ١٩٣٩ .

٣ ـ الراجكوتي (عبد العزيز) ، أبو العلاء وما اليه ، القاهرة ١٣٤٤ .

٤ ـ عبود (مارون) ، زوبعة الدهر ، بيروت ١٩٤٥ .

٥ ـ العلايلي (عبد الله) ، المعري ذلك المجهول ، بيروت ١٩٤٤ .

٦ ـ المهرجان الالفي لابي العلاء المعري ، دمشق ١٩٤٥ .

٧ ـ اليازجي (كمال) ، أبو العلاء المعري ، آراؤه في لزومياته ، بيروت ١٩٦٤ .

٨ ـ الراوي (طه)، أبو العلاء في بغداد ، بغداد ١٩٤٤ .

٩ ـ كيلاني (كامل) ، حديقة أبي العلاء ، القاهرة ١٩٤٤ .

١٠ ـ المحاسني (زكي) ، أبو العلاء ناقد المجتمع ، القاهرة ١٩٤٧ .

١١ ـ طرابلسي (أمجد) ، النقد واللغة في رسالة الغفران ، دمشق ١٩٥١ .

١٢ ـ الجندي (سليم) ، الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وآثاره ، دمشق .

١٣ ـ عبد النور (جبور) ، أبو العلاء المعري ، مقال له في دائرة المعارف البستانية .

1 – Baerlein, Abou'l - Ala, the Syrian, London 1910

2 – Blochet, Les sources orientales de la Divine Comédie, Paris 1901

3 – Nicholson, Abù - L - Alà - al Ma'arri, in Encylop. de l'Islam

4 – Laoust (H), La vie et la philosophie d'Aboul - Alà al-Mà'arri. Bull. Et. Orientales. Damas, X 1943 - 1944

ç – Margoliouth, Biography of Abu'l - Alà, Oxford 1898

الإنشاء الفلسفي

١ ــ قيل ان المعري كان ضحية من ضحايا العقل ، ما معنى هذا القول وما رأيكم فيه . (دورة ١٩٥٣)

٢ ــ قال بعضهم « هدم المعري ولم يبن » ، ناقش هذا الرأي (دورة ١٩٥٤)

٣ ــ لماذا اختلف الناس في الحكم على مذهب المعري ، فصل مظاهر هذا الاختلاف وحاول أن تجد له سبباً . (دورة ١٩٥٦)

٤ ــ قال أبو العلاء :

اثنان اهل الارض ذو عقل بلا دين وآخر دين لا عقل له

وقال :

إذا رجع الحصيف إلى حجـاه تهاون بالشرائع وازدراها

إشرح قوله مشيراً إلى ما يذكرك من آرائه في الاديان والعوامل التي أذكت ثورته عليها ، وناقشه في جوهر فكرته مستنداً إلى البرهان والواقع .

(الدورة الاولى ١٩٦١)

٥ ــ جاء في قول لأبي العلاء :

يقولون ان الجسم تنقل روحه إلى غيره حتى يهذبها النقـل
فلا تقبلن ما يخبرونـك ضلة إذا لم يؤيد ما أتوك به العقل

وضح المعاني التي أشار اليها المعري في هذين البيتين، وبين :

- رأيه في الديانات والشرائع .
- موقفه من العقل .
- وأيد ما تذكره بإشارات واضحة .

(الدورة الثانية ١٩٦٢)

الفصل الرابع

الغزالي



الغزالي

حياته وآثاره

ولد أبو حامد ، محمد بن محمد ، بن احمد الغزالي سنة ٤٥٠ هـ — ١٠٥٩ م في (الغزالة) ، وهي بلدة في جوار (طوس) من أعمال خراسان . وكان أبوه يغزل الصوف ، ويبيعه في دكان بسوق الصوافين ، فقال فريق انه سمي بالغزّالي بتشديد الزاي نسبة إلى حرفة والده ، وقال فريق انه سمي بالغزالي بتخفيف الزاي نسبة إلى بلدة الغزالة ، ومهما يكن من امر ، فإن اسم الغزالي بالتخفيف هو الذي غلب عليه .

كان والده رجل خير وصلاح ، فلما أحسّ بدنو اجله ، وصّى بولديه الصغيرين محمد وأحمد صديقاً له من المتصوفة ، فرباهما هذا المتصوف تربية دينية صحيحة ، ولما نفد كل ما خلفه لهما والدهما من المال ، نصحهما بالدخول في احدى المدارس التي أسسها نظام الملك للحصول على قوتهما . وهكذا انقطع الأخوان الصغيران إلى العلم حتى بزا اقرانهما وبلغا أحسن المراتب .

وقد ظهرت على محمد الغزالي آثار النبوغ والذكاء منذ سني حداثته ، فلم يكد يبلغ اشده حتى تعلم القراءة والكتابة ، وطرفاً من علوم الدين ، قرأ الفقه في طوس على أحمد الرادكاني ، ثم سافر إلى جرجان سنة ٤٦٥ هـ — للتعمق في الدراسة على ابي نصر الاسماعيلي ، ثم رجع إلى طوس . قال الغزالي : بينما كنت عائداً إلى طوس قطعت علينا الطريق،واخذ اللصوص جميع ما معي ، ومضوا فتبعتهم ، فالتفت إلي مقدمهم ، وقال : ارجع ويحك والا هلكت . فقلت له : اسألك بالذي ترجو

السلامة منه ان تردّ علي تعليقتي ، فما هي شيء تنتفعون به ، فقال : وما هي تعليقتك ؟ فقلت : كتب في تلك المخلاة . هاجرت لسماعها ، وكتابتها ، ومعرفة علمها ، فضحك وقال : كيف تدعي انك عرفت علمها وقد اخذناها منك . فتجردت من معرفتها ، وبقيت بلا علم . وأمر بعض اصحابه ، فسلّم الي المخلاة . فقلت : هذا مستنطق أنطقه الله ليرشدني به في أمري ، فلما وافيت طوس ، اقبلت على الاشتغال ثلاث سنين ، حتى حفظت جميع ما علقته ، وصرت بحيث لو قطع علي الطريق لم اتجرد من علمي .

ثم ان الغزالي انتقل بعد ذلك إلى مدينة نيسابور سنة ٤٧٠ هـ ، واتصل فيها بأبي المعالي الجويني الملقب بإمام الحرمين ، ولزمه حتى وفاته سنة ٤٧٨ هـ . وهناك، في جوار امام الحرمين ، درس الفقه ، وعلم الكلام ، وتعلم الجدل ، والمنطق ، واصولهما ، وأساليبهما ، وقرأ شيئاً من الفلسفة . فلما مات امام الحرمين ، خرج الغزالي من نيسابور إلى العسكر ، ولقي الوزير السلجوقي نظام الملك ، فأكرمه وبالغ في الاقبال عليه . وكان بحضرة الوزير جماعة من الأفاضل ، فجرت بين الغزالي وبينهم عدة مناقشات ظهر فيها عليهم، فأعجب به نظام الملك، ثم رأى أن يستعين به في الدفاع عن عقيدة أهل السنة ، والرد على الباطنية ، فولاه منصب التدريس في المدرسة النظامية ببغداد سنة ٤٨٤ هـ ، فأقبل الطلاب عليه إقبالاً منقطع النظير ، واتسعت حلقاته . وذاع صيته ، حتى لقب بإمام العراق ، فكلفه الخليفة العباسي المستظهر بالله الردّ على الباطنية التعليمية ، الذين اشتد أزرهم بظهور ابن الصباح ، فصنف في الرد عليهم عدة كتب منها : المستظهري، وحجة الحق، ومفصل الخلاف، والدرج المرقوم ، والقسطاس المستقيم ، وغيرها .

ويظهر لنا من مطالعة كتاب « المنقذ من الضلال » ان الغزالي وقع ، خلال هذه المرحلة من حياته ، في ازمة نفسية هيأت له الظروف الملائمة لتفتح براعم شخصيته ، فقرأ كتب الفلاسفة ، وهو منهمك في تدريس ثلاث مائة طالب في المدرسة النظامية ، فأطلعه الله على منتهى علومهم في أقل من سنتين ، ثم واظب على التفكير فيها بعد فهمها قريباً من سنتين. وألف على أثر ذلك كتابين، هما: كتاب مقاصد الفلاسفة ، وكتاب تهافت الفلاسفة .

أما كتاب مقاصد الفلاسفة فقد ألّفه الغزالي للبرهان على انه محيط بمذهب الفارابي وابن سينا في المنطقيات والطبيعيات والالهيات تمهيداً للرد عليهما ، وقد حكى لنا قصة هذا الكتاب فقال : ان « الوقوف على فساد المذاهب قبل الاحاطة بمداركها محال ، بل هو رمي في العماية والضلال . (لذلك) رأيت أن اقدّم على بيان تهافتهم كلاماً وجيزاً مشتملا على حكاية مقاصدهم من علومهم المنطقية والطبيعية والالهية ، من غير تمييز بين الحق منها والباطل ، بل لا أقصد الاّ تفهم غاية كلامهم من غير تطويل بذكر ما يجري مجرى الحشو والزوائد الخارجة عن المقاصد ، وأورده على سبيل الاقتصاص والحكاية مقرونا بما اعتقدوه أدلةّ لهم . ومقصود الكتاب حكاية مقاصد الفلاسفة وهو اسمه » (1) . وقال في خاتمـــة الكتاب : « فهذا ما اردنا ان نحكيه من علومهم المنطقية والالهية والطبيعية ، من غير اشتغال في تمييز الغث من السمين ، والحق من الباطـــل (2) » . ولئن امتاز كتاب مقاصد الفلاسفة بطريقته العلمية وحياده التام ، لقد اشارت جميع الدلائل عـــلى ان الغزالي لم يؤلفه لرغبة مجردة في العلم ، بل سعياً لطمأنة شكوكه الفكرية ، وتهدئة اضطرابه الباطني ، وكتاب المقاصد كتاب جليل ، لا يقل ضبطاً ودقة عن كتاب النجاة لابن سينا ، وكان له في الغرب شأن عجيب ، فترجم إلى اللاتينية سنة ١١٤٥ في طليطلة ، ترجمه (دومينكوس غونديسالينوس Dominicus Gundissulinus) بعنوان منطق الغزالي العربي وفلسفته ، ولكن دون ترجمة افتتاحيته وخاتمته ، فظهر للغربيين وقتئذ ان هذا الكتاب مشتمل على آراء الغزالي ، وحسبوه فيلسوفاً من صحب الفارابي وابن سينا .

وأما كتاب تهافت الفلاسفة فقد ضمنه شكوكه في براهين الفلاسفة ، حتى ظهر للناس ان نقده قد وجه إلى الفلسفة ضربة قاسية لم تقم لها بعدها قائمة ، والواقع غير هذا ، لأنّ نقد الغزالي لا ينال إلاّ الفارابي وابن سينا ، دَعْ ان ما يشتمل عليه

---

١ ــ مقاصد الفلاسفة ، ص: ٣٢ من طبعة سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦١ .
٢ ــ المصدر نفسه ، ص : ٣٨٥ .

كتاب التهافت من تحليل دقيق ، ونظر عميق ، يدل على ان صاحبه كان فيلسوفاً من الطبقة العالية . وسنعود إلى الكلام على هذا الكتاب في مكان آخر من هذا الفصل .

وما أن أنجز الغزالي تأليف هذين الكتابين حتى اعترته أزمة داخلية غيرت مجرى حياته . وهي أزمة حادة شا... ...اطه ، فقرر اعتزال العمل . وترك الأهل والولد ، مضحياً بكل شيء في سبيل البحث عن الاطمئنان الداخلي . وفي كتاب المنقذ من الضلال وصف مؤثر لهذه الأزمة الداخلية ، التي جعلته يتخلّى عن منصبه في المدرسة النظامية بالرغم من تمسك الولاة به . قال الغزالي : « ثم لاحظت احوالي ، فاذا انا منغمس في العلائق ، وقد أحدقت بي من الجوانب ، ولاحظت أعمالي ، واحسنها التدريس والتعليم ، فاذا انا مقبل فيها على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة .

« ثم فكرت في نيتي في التدريس ، فاذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى ، بل باعثها ومحركها طلب الجاه ، وانتشار الصيت ، فتيقنت اني على شفا جرف هار ، وأني قد اشفيت على النار ، ان لم اشتغل بتلافي الاحوال (١) » . وقال ايضاً : « فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها إلى المقام . ومنادي الايمان ينادي : الرحيل الرحيل ، فلم يبق من العمر الا القليل ، وبين يديك السفر الطويل ، وجميع ما انت فيه من العلم والعمل رياء وتخييل . . . ثم يعود الشيطان ويقول هذه حال عارضة ، اياك ان تطاوعها ، فانها سريعة الزوال . . فلم أزل اتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ، ودواعي الآخرة ، قريباً من ستة أشهر ، أولها رجب سنة ثمان وثمانين واربع مائة ، وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار . إذ أقفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس ... وأورثت هذه العقلة في اللسان حزناً في القلب ، بطلت معه قوة الهضم ، ومراءة الطعام والشراب ، فكان لا ينساغ لي ثريد ولا تنهضم لي لقمة ، وتعدى إلى ضعف القوى ، حتى قطع الاطباء طمعهم في

---

١ ــ المنقذ من الضلال ، ص : ١٠٣ .

العلاج ، وقالوا : هذا امر نزل بالقلب ، ومنه سرى الى المزاج ، فلا سبيل اليه بالعلاج الاّ بأن يتروح السر عن الهم الملم .

« ثم لما أحسست بعجزي وسقط بالكلية اختياري التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له ، فأجابني الذي يجيب المضطرّ إذا دعاه ، وسهّل على قلبي الاعراض عن الجاه ، والمال ، والأهل ، والولد ، والاصحاب ، واظهرت عزم الخروج إلى مكة ، وانا ادبّر في نفسي سفر الشام ، حذراً أن يطلع الخليفة وجملة الأصحاب على عزمي على المقام في الشام ، فتلطفت بلطائف الحيل في الخروج من بغداد ، على عزم أن لا اعاودها أبداً (١) » .

وهكذا غادر الغزالي بغداد سنة ٤٨٨هـ ، بعد أن أناب أخاه في التدريس مكانه ، ودخل الشام ، وأقام به قريباً من سنتين ، لا شغل له إلاّ العزلة ، والخلوة ، والرياضة ، والمجاهدة ، والتأليف ، فكان يعتكف في مسجد دمشق ، يصعد منارته طول النهار ، ويغلق بابها على نفسه .

ثم رحل عن الشام إلى بيت القدس ، ثم إلى الخليل لزيارة قبر ابراهيم ، ثم إلى الحجاز لتأدية فريضة الحج ، ثم إلى مصر للسفر منها إلى المغرب بغية الاجتماع بالامير يوسف بن تاشفين. ولكنه بينما كان يعد عدته للسفر إلى المغرب ، بلغه نبأ وفاة هذا الامير ، فصرف عزمه عن ذلك ، واستمر يجول في البلدان والأقطار ، ويهيم على وجهه في البراري والقفار ، لابساً المرقعة ، ومعه المزود ، وبيده العصا ، حتى لقيه بعض اصحابه فعذله على هذه الحال ، والتمس منه الرجوع إلى بغداد ومعاودة ما كان عليه ، فجذبته الهمم ، ودعوات الاطفال ، إلى الوطن فعاوده بعد كان أبعد الخلق عن الرجوع اليه .

ويظهر ان الغزالي لما عاد إلى طوس لم يستطع أن يستمتع فيها بما كان عزم عليه من الخلوة ، فكانت حوادث الزمان ، ومهمات العيال ، تشوش عليه رياضته الروحية ومجاهدته

---

١ ـ المنقذ من الضلال ، ص : ١٠٣ ـ ١٠٤

الصوفية . وبينما هو على هذه الحال جاءه من سلطان ذلك الوقت امر الزام بالنهوض إلى نيسابور لمعاودة نشر العلم في مدرستها . قال الغزالي : وبلغ الالزام حداً كاد ينتهي ، لو اصررت على الخلاف ، إلى حد الوحشة ، فشاور في ذلك جماعة من أرباب القلوب والمشاهدات ، فأشاروا عليه بترك العزلة ، والخروج من الزاوية . وقد بين الغزالي سبب عودته إلى نشر العلم بعد الاعراض عنه ، فقال : « وهذه حركة قدرها الله تعالى ، وهي من عجائب تقديراته التي لم يكن لها انقداح في القلب في هذه العزلة ، كما لم يكن الخروج من بغداد ، والنزوع عن تلك الأحوال مما خطر امكانه اصلاً بالبال ، والله تعالى مقلب القلوب والأحوال ، وقلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن . وأنا أعلم اني وان رجعت إلى نشر العلم ، فما رجعت ، فإنّ الرجوع عود إلى ما كان ، وكنت في ذلك الزمان أنشر العلم الذي به يكتسب الجاه ، وأدعو اليه بقولي وعملي ، وكان ذلك قصدي ونيّي . وأما الآن فادعو إلى العلم الذي به يترك الجاه ، ويعرف به سقوط رتبة الجاه — هذه هي الآن نيّتي وقصدي وأمنيّتي ، يعلم الله ذلك مني ، وأنا أبغي ان اصلح نفسي وغيري ، ولست ادري أأصل عن مرادي ، أم اخترم دون غرضي ، ولكني أؤمن ، إيمان يقين ومشاهدة ، انه لا حول ولاقوة إلاّ بالله العلي العظيم . واني لم اتحرك ، لكنه حركني ، واني لم أعمل ، لكنه استعملني ، فأسأله أن يصلحني أولاً ثم يصلح بي . وان يريني الحق حقاً ، ويرزقني اتباعه ، ويريني الباطل باطلاً ويرزقني اجتنابه (١) » .

لقد حاول الغزالي بعد رجوعه إلى التدريس في نيسابور سنة ٤٩٩ — ه ان ينهض بأعباء الاصلاح الديني ، إلاّ ان اقامته في نيسابور لم تمتد الاّ سنتين عاد بعدهما إلى طوس على أثر مصرع فخر الملك بن نظام الملك . وهناك في طوس أنشأ زاوية للمتصوفين ومدرسة لطلاب الفقه ، وانقطع خلال السنوات الأخيرة من حياته إلى العبادة ومجالسة أرباب القلوب ، وأهل الحديث ، حتّى توفاه الله في ١٤ جمادى الأخيرة عام ٥٠٥ — ه .

---

١ — المنقذ من الضلال ، ص : ١٢٢ — ١٢٣ .

تلك هي حياة الغزالي ، وهي وإن كانت في ظاهرها حياةً بسيطة لا تثير الاهتمام ، الا انها في باطنها غنية بالتجارب الروحية التي غيرت مجرى أفكاره. فكما دفعته اضطراباته الباطنة وشكوكه الفكرية إلى اعتزال الحياة العامة ، كذلك أثرت عزلته ورياضته في توجيه فكره ، وتحديد طريقته ، وزيادة شوقه إلى الاصلاح الديني .

ويظهر ان الغزالي لم يترك الكتابة والتأليف في السنوات التي قضاها في التنقل والعبادة . فقد كتب خلال تلك الفترة قسماً كبيراً من كتاب **احياء علوم الدين** ، وكثيرا من كتبه الدينية الاخرى ، وبلغت مؤلفاته عدداً ضخماً . وأكثر موضوعاتها تدور حول الفكرة الدينية التي شغلت حياته كلها . وهذا ما يجعل لها ميزة نادرة في تاريخ الفكر من حيث وحدة الموضوع . ومن أهم مزاياها أيضا وضوح الفكرة ، وقوة التعبير ، وروعة الاسلوب ، والصراحة ، والبعد عن المحسنات اللفظية . يشعر القارىء في كل جملة من كلامه بأنَّ هناك قلباً خفاقاً وفكرا جوالاً ، وارادة صادقة . تدفعه إلى مجاوزة حجب الالفاظ . وقد لفت نظره إلى اغلاطه اللغوية . وطلب منه أن يعنى بتراكيبه . فأجاب أن قصده انما هو المعاني وتحقيقها دون الالفاظ وتلفيقها .

* * *

ولسنا نريد الان ان نحصي جميع مؤلفات الغزالي وانما نريد أن نذكر لكم اهمها . وهي :

آ — كتب **الفلسفة والمنطق** . ومنها : (١) مقاصد الفلاسفة (٢) تهافت الفلاسفة (٣) محك النظر في المنطق (٤) مشكاة الأنوار (٥) معارج القدس في مدارج معرفة النفس (٦) معيار العلم في المنطق (٧) حقائق العلوم لأهل الفهوم (٨) المعارف العقلية والحكمة الالهية (٩) المنقذ من الضلال (١٠) رسالة الطير ، وغيرها .

ب — كتب **الاخلاق والتصوف**، ومنها: (١) آداب الصوفية (٢) الأدب في الدين (٣) احياء علوم الدين (٤) ايها الولد (٥) بداية الهداية وتهذيب النفس بالآداب

الشرعية (٦) جواهر القرآن ودرره (٧) الحكمة في مخلوقات الله (٨) الدرّة الفاخرة في كشف علوم الآخرة (٩) الرسالة اللدنية (١٠) فاتحة العلوم (١١) الكشف والتبيين في غرور الخلق اجمعين (١٢) كتاب مكاشفة القلوب المقرب إلى حضرة علام الغيوب (١٣) منهاج العابدين (١٤) ميزان العمل (١٥) معراج السالكين ، وغيرها .

ج — كتب **العقائد**، ومنها: (١) الاقتصاد في الاعتقاد (٢) إلجام العوام عن علم الكلام (٣) الرسالة القدسية في قواعد العقائد (٤) عقيدة أهل السنة (٥) فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية ، ويسمى بالمستظهري (٦) فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ، (٧) القسطاس المستقيم (٨) كيمياء السعادة (٩) المقصد الاسنى في شرح اسماء الله الحسنى (١٠) قواعد العقائد ، وهو المذكور في الجزء الاول من الاحياء (١١) فضائل القرآن . وغيرها .

د — كتب **الفقه والاصول** ومنها (١) اسرار الحج والفقه الشافعي (٢) المستصفى في علم الاصول (٣) البسيط في الفروع (٤) الوسيط المحيط بأقطار البسيط (٥) الوجيز في الفروع أخذه من البسيط والوسيط (٦) غاية الغور في مسائل الدور (٧) المنخول في الاصول ، وغيرها .

ه — وللغزالي كتب أخرى مفقودة ، فمن اراد الاطلاع على جريدة كتبه كلها فليراجع (بروكلمان) ، وطبقات السبكي ، ومعجم المطبوعات العربية والمعربة لسركيس وغيرها . وله أيضاً كتب منحولة منها : (١) كتاب التبر المسبوك في حكايات وحكم ونصائح الملوك (٢) وكتاب سر العالمين وكشف ما في الدارين (٣) وكتاب السر المكتوم في اسرار النجوم (٤) والمضنون به على غير اهله [١] .

* * *

---

١ — راجع آثار الغزالي المطبوعة والمخطوطة والمفقودة والمنحولة في مقدمة كتاب المنقذ من الضلال ، ص : ٥٠ من طبعتنا ، دار الاندالس ، بيروت ١٩٦٧.

فلسفة الغزالي

ان الأثر العميق الذي تركه الغزالي في تاريخ الفكر العربي يرجع في الدرجة الاولى إلى انه لم يكتف كعلماء الكلام باقتباس بعض المسائل الفلسفية ، أو نقضها والرد عليها ، بل حمل معاول الهدم ، وادعى لنفسه تقويض أركان الفلسفة كلها . ولم يكن الغزالي متكلماً من طبقة الأشعري ، ولا فيلسوفاً من طبقة الفارابي وابن سينا ، ولا متصوفاً كالمحاسبي والجنيد والبسطامي والحلاج ، بل كان ذا مذهب فلسفي خاص تميز فيه بالبحث عن اليقين بطريق المعرفة الداخلية . والفرق بينه وبين المعتزلة ، وعلماء الكلام ، والفلاسفة، كبير جداً، فهو لم ينسج على منوال بعض المعتزلة في التوفيق بين النقل والعقل ، ولا نسج على منوال علماء الكلام في الدفاع عن العقيدة الدينية بالاستناد إلى الحقائق والشواهد العلمية ، ولا قلد الفلاسفة في أصولهم الطبيعية والالهية ، بل جاوز ذلك كله إلى طريقة جديدة يمكننا ان نسميها بطريقة **الكشف الباطني** والمشاهدة المحضة ، حتى لقد قال (رينان) في شيء من المبالغة ان الغزالي هو المفكر الاسلامي الوحيد الذي انتهج لنفسه طريقاً خاصاً في التفكير . والدليل على ذلك انه استعرض مذاهب زمانه ، وهي مذاهب الفلاسفة ، والمتكلمين ، والباطنية ، ففندها ودعا إلى طريقة قريبة من طريقة الصوفية ، الاّ ان هذه الطريقة الجديدة لا تخلو من التأثر بالطرق المتقدمة عليها ، وسبب ذلك ان الغزالي قضى شطراً كبيراً من حياته في التفتيش عن الحقيقة الدينية ، فتقصّى كل مذهب من المذاهب ، وتعمق في دراسة مسائله ، حتى تميزت طريقته عن غيرها بصبّ آثار الجهود الفكرية السابقة في قالب جديد تبرز فيه أهم الحلول التي توصل اليها الفكر الاسلامي في مسائل الدين والفلسفة . وسنقصر كلامنا في فلسفة الغزالي على الالمام بالمسائل التالية ، وهي :

١ ــ الغزالي واهم مشكلات علم الكلام : كالعقل والنقل ، وحرية الانسان ، ورعاية الله للاصلح، مع مقارنة نظراته بنظرات المعتزلة .

٢ — موقف الغزالي في كتاب تهافت الفلاسفة ازاء بعض المسائل الفلسفية كمسألة قدم العالم ، وروحانية النفس ، والسببية .

٣ — رأي الغزالي في مقومات التصوف كالزهد ، وحب الله ، والفناء في الله .

٤ — حياته الروحية والفكرية كما تبدو لنا من خلال كتاب المنقذ من الضلال .

ولنتكلم الآن على كل قسم من هذه الأقسام على حدته .

١ — موقف الغزالي من علم الكلام ورأيه في اهم مشكلاته

في تاريخ الفكر الاسلامي طائفة تقدم النقل على العقل . وطائفة تقدم العقل على النقل ، وطائفة تجمع بين العقل والنقل في وزن واحد من الاتساق .

اما **الطائفة الاولى**، فهي التي تتمسك بحرفية النص لاعتقادها ان العقل لا يستطيع أن يحيط بحقائق الامور الالهية ، وإذا رأى بعض افراد هذه الطائفة ان يرجع إلى العقل ، رجع اليه لاستخدامه في الدفاع عن الشرع ضد المخالفين له في العقيدة .

واما **الطائفة الثانية**، فهي التي لا تعرف اماماً سوى العقل ولا تصدق الا بما هو عقلي محض . بل العقل عندها حاكم مطلق في الامور الدنيوية ، والامور الدينية معاً . فاذا سأل الانسان نفسه عن سبب ايمانه بالشرع اجابته هذه الطائفة بان العقل يقضي بضرورة الشرع والحاجة اليه في تنظيم سلوك الناس ، لأن الناس ليسوا قادرين جميعاً على سلوك طريق الحق والخير بفطرتهم ، اما الانسان الذي يبلغ درجة النضج العقلي فإنه يستطيع ان يدرك الحق بنفسه ، وإذا كلف نفسه القيام ببعض الواجبات الدينية فمرد ذلك إلى حكم عقله بضرورتها لا إلى تسليمه بها تسليم مؤمن بها من الشرع ، ومعنى ذلك ان العاقل في نظر هؤلاء يستطيع أن يصل بعقله إلى كل شيء من غير أن يكون محتاجاً في ذلك إلى الايمان والوحي .

واما **الطائفة الثالثة**، فهي التي تحاول شق طريق وسط بين الطريقين السابقين جاهدة في تحديد الميدان الخاص بالعقل ، والميدان الخاص بالنقل . وإذا كان من الصواب

ان تقول مع هذه الطائفة : ان ادراك كل حقيقة روحية يتّم بطريق العقل والنقل معاً وجب علينا ان نضيف إلى ذلك أن لكل من هذين الطريقين نوعاً من الادراك خاصاً به . فلا يجوز ان نخلطهما معاً ، ولا ان نقيم واحداً منهما بدلاً من الآخر ، ولا أن نثبت أحدهما وننفي الآخر .

والمثال من الطائفة الاولى : الخوارج والمرجئة واصحاب الحديث .

والمثال من الطائفة الثانية : المعتزلة والفلاسفة .

والمثال من الطائفه الثالثة : الاشعرية .

وإلى جانب هذه الطوائف الثلاث طائفة الصوفية التي جعلت الوصول إلى الحقيقة مبنياً على الحدس الروحي والكشف الباطني .

ومن قرأ كتاب المنقذ من الضلال وجد اصناف الطالبين عند الغزالي ينقسمون إلى اربع فرق ، وهم : المتكلمون ، والفلاسفة ، والتعليمية ، والصوفية . ولسنا نريد الآن ان نتكلم على هذه الفرق كلها ، فان الكلام عليها سيجيء في تحليل كتاب المنقذ من الضلال ، ولكننا نريد أن نقتصر في هذا الفصل على بيان موقف الغزالي ازاء علم الكلام ومشكلاته .

لنبين أولا ما هو المقصود باصطلاح **علم الكلام** .

الكلام في اللغة هو اللفظ المركب الدال على معنى بالوضع والاصطلاح لا بالطبع . واول استعمال لهذه الكلمة بغير معناها اللغوي كان للدلالة على صفة من صفات الله وهي صفة الكلام . وقد اشتمل القرآن على ذكر كلام الله ، فأخذ الكثيرون قوله على معناه الحرفي ، وقصدوا به المشافهة بالكلام ، وعده غيرهم صفة من صفات الله تعالى . ثم اصبح الكلام بعد ذلك علماً يبحث في ذات الله وصفاته ، وفي احوال الممكنات من المبدإ والمعاد على قانون الاسلام . وقيل ايضاً : ان لهذه التسمية وجوهاً اخرى : **احدها** ان الكلام ضد السكوت ، وان أهل البدع يتكلمون في اسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته، فلا يجوز السكوت عنهم، بل ينبغي الردّ عليهم بكلام مرتب منظوم ، **والثاني** ان علم الكلام انما سمي بهذا الاسم لأنه ينشىء الجدل

والحجاج في الشرعيات ، **والثالث** ان مسألة الكلام اشهر أجزاء هذا العلم ، **والرابع** ان الكلام مقابل للفعل ، والمتكلمون قوم يتكلمون على امور ليس تحتها عمل ، فكلامهم نظري لا يتعلق به فعل بخلاف الفقهاء الباحثين في الاحكام الشرعية العملية . وسمي علم الكلام بعلم التوحيد ايضاً نسبة إلى أحد اجزائه ، والمشتغلون بهذا العلم يسمون تارة بالمتكلمين وتارة بعلماء التوحيد . ونحن نطلق اليوم اسم هذا العلم على **الالهيات الاسلامية** ، وهي تبحث في ذات الله ، وصفاته وأفعاله في الدنيا والآخرة كحدوث العالم ، والحشر ، وبعث الرسل ، وأحكامه في نصب الأئمة ، والثواب والعقاب . ولما اختلط موضوع علم الكلام بموضوع الفلسفة قيل ان موضوعه هو الموجود بما هو موجود ، الا ان الفرق بينهما واضح وهو ان الفلسفة تبحث في الموجود من حيث هو موجود بحثاً عقلياً خالصاً . على حين أن علم الكلام يبحث فيه بحثاً مبنياً على صريح العقل وصحيح النقل بحيث تكون عقائد الدين وقواعده بمنجاة من شبه المبطلين .

ونستطيع الآن تسهيلاً للبحث أن نقسم موقف الغزالي ازاء علم الكلام قسمين أحدهما موقفه العام ، والثاني موقفه الخاص ازاء بعض المشكلات الكلامية .

١ ــ الموقف العام

يقول الغزالي في تحديد موقفه العام ازاء علم الكلام : « ثم اني ابتدأت بعلم الكلام فحصلته ، وعقلته ، وطالعت كتب المحققين منهم ، وصنفت فيه ما اردت ان اصنف ، فصادفته علماً وافياً بمقصوده ، غير واف بمقصودي . انما المقصود منه حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة ، فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على لسان رسوله عقيدة اهل الحق ، على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم ، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار ، ثم القى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة ، فلهجوا بها ، وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها ، فانشأ الله تعالى طائفة المتكلمين ، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب يكشف عن تلبيسات أهل البدع المحدثة على خلاف السنة المأثورة ، فمنه نشأ علم الكلام وأهله . ولقد

قام طائفة منهم بما ندبهم الله اليه ، فأحسنوا الذب عن السنة ، والنضال عن العقيدة ، المتلقاة بالقبول من النبوة ، والتغيير في وجه ما حدث من البدعة ، ولكنهم اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم ، واضطرهم إلى تسليمها إما التقليد ، أو اجماع الإمة ، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار ، وكان أكثر خوفهم في استخراج مناقضات الخصوم ، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم ، **وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً ، فلم يكن الكلام في حقي كافياً ولا لدائي الذي كنت اشكوه شافياً**. نعم لما نشأت صنعة الكلام، وكثر الخوض فيه . وطالت المدة ، تشوف المتكلمون إلى محاولة الذب عن السنة بالبحث عن حقائق الامور . وخاضوا في البحث عن الجواهر والاعراض واحكامها ، ولكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم ، لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى . فلم يحصل منه ما يمحق بالكلية ظلمات الحيرة في اختلاف الخلق ، ولا أبعد ان يكون قد حصل ذلك لغيري ، بل لست أشك في حصول ذلك لطائفة ، ولكن حصولاً مشوباً بالتقليد في بعض الامور التي ليست من الأوليات . والغرض الآن حكاية حالي ، لا الانكار على من استشفى به ، فان أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء ، وكم من دواء ينتفع به مريض ، ويستضر به آخر (١) » .

فالغرض من علم الكلام اذن هو الذود عن حياض الاسلام بالرد على المبتدعة ، وهذا قريب من قول الفارابي : « ان الكلام صناعة يقتدر بها الانسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة ، وتزييف كل ما خالفها من الأقاويل(٢)» . وقد عبر ابن خلدون عن ذلك بقوله : ان الكلام علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية ، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة » (٣) .

ومعنى ذلك كله أن علم الكلام يعتمد على النظر العقلي في اثبات العقائد الايمانية

---

١ ــ المنقذ من الضلال ، ص : ٧١ ــ ٧٣ .
٢ ــ الفارابي : احصاء العلوم ، ص : ٧١ ــ ٧٧ .
٣ ــ المقدمة ، ص : ٨٢١ من طبعة دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٦٧ .

المسلمة من الشرع . وليس هذا النظر العقلي عند المتكلمين غاية بذاته ، وانما هو وسيلة لتفهم العقيدة والدفاع عنها . ويشمل اصطلاح علم الكلام جميع الفرق التي اعتمدت على العقل في الدفاع عن العقيدة الدينية . لقد كان للشيعة علم كلام خاص بهم ، ولكن الأئمة كثيراً ما حذروا تلاميذهم من التشبث بمشكلات علم الكلام وطرقه . ويعدّ المعتزلة أشهر من زاول علم الكلام فأنشأوا مدرسة ذات طابع تأملي ، تعتمد على المعطيات الدينية الاساسية ، الاّ انهم ذهبوا إلى وجوب المعرفة بالعقل ، وزعموا ان الانسان يستطيع بعقله ، قبل ورود السمع ، ان يعرف الحسن ويعتنقه ، ويدرك القبيح ويجتنبه ، وليس ورود التكاليف الاّ الطافاً من الله أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء امتحاناً واختباراً ، ولئن اتفق المعتزلة وغيرهم من علماء الكلام على ان الاعتماد على العقل واجب ، لقد اختلفوا في مصدر هذا الواجب ، فقالت المعتزلة : ان هذا المصدر ذاتي محض ، ناجم عن طبيعة العقل نفسه ، وان هذا العقل اذا بلغ تمامه استطاع أن يصل إلى معرفة الله ، أما سائر المتكلمين فيثبتون تقدم النقل على العقل ويقولون : لولا وجود الشرع لما تمكن العقل من معرفة الله . وفي الحق ان هناك نوعين من البراهين : **أحدهما** عقلي مبني على الاوليات والبديهيات . **والآخر** سمعي مبني على القرآن والحديث والاجماع. فبينا نحن نجد المعتزلة لا يعترفون الا بقيمة البرهان الأول قائلين ان كل برهان سمعي لا يدعمه العقل فهو مردود . نجد غيرهم من المتكلمين وعلى رأسهم الاشاعرة يذهبون إلى أن العقل لا قيمة له بذاته ، وان براهينه لا تكون صادقة إلا إذا كانت مبنية على معطيات الشرع ، وإذا تذكرنا أن الغزالي كان أشعري النزعة،لم نعجب لوقوفه إزاء العقل موقفاً قريباً من مذهب الاشاعرة ، وان كان مختلفاً عنهم في غايته . ولعلنا إذا بينا رأي الغزالي في بعض مشكلات علم الكلام نستطيع ان ندرك أسباب إعراضه عنه .

٢ ـ موقف الغزالي الخاص إزاء بعض مشكلات الكلام

سنقصر كلامنا في هذا الفصل على الالمام بثلاث مشكلات : وهي مشكلة العقل والنقل ، ومشكلة الحرية الانسانية ، ومشكلة رعاية الله للاصلح .

آ ـ **العقل والنقل** ـ رأي الغزالي في العقل مختلف عن رأي المعتزلة والفلاسفة

لأنه لم يبن المعرفة على العقل وحده، بل بناها أيضاً على التجربة الروحية ، والكشف الباطني . ان لليقين عنده ثلاث مراتب : **الاولى** إيمان العوام ـ **والثانية** ايمان المتكلمين ، وهو ممزوج بنوع من الاستدلال . ودرجته قريبة من درجة إيمان العوام ـ **والثالثة** إيمان العارفين الذين يشهدون الحق دون حجاب .

ولنبين هذه المراتب الثلاث بمثال ، وهو حصول التصديق بكون زيد في الدار ، فان لهذا التصديق ثلاث درجات : **الاولى** ، ان يقول لك من جربت صدقه ، وتعود قلبك ان يسكن اليه، ويطمئن بخبره ، ان زيداً في الدار ، فانت تصدق ما يخبرك به بمجرد السماع ، والتقليد ، وهذا الايمان هو ايمان العوام ، فانهم يصدقون ما سمعوه من آبائهم وامهاتهم عن وجود الله ، وعلمه ، وارادته ، وقدرته ، وسائر صفاته ، وعن بعثة الرسل ، يصدقونه كما سمعوا به،ولا يخطر ببالهم خلاف ما قاله لهم آباؤهم ومعلموهم لحسن ظنهم بهم . **والثانية** ان تسمع كلام زيد وصوته من داخل الدار ، ولكن من وراء جدار فتستدل به على كونه في الدار ، فيكون تصديقك بالاستدلال أقوى من تصديقك بمجرد السماع ، فانك إذا قيل لك أنه في الدار ، ثم سمعت صوته ازددت به يقينا ، فإيمانك في هذه الحالة ممزوج بدليل ، وهو ايمان المتكلمين الذين يجمعون بين العقل والنقل ، **والثالثة** . ان تدخل الدار ، فتنظر إلى زيد بعينك وتشاهده ، وهذه هي المعرفة الحقيقية ، والمشاهدة اليقينية ، وهي تشبه ايمان الصديقين والعارفين ، الذين يشاهدون الحق بأنفسهم . لا شك ان هذا الايمان ينطوي على ايمان العوام والمتكلمين ، الاّ انه يتميز عنه بميزة بيّنة يستحيل معها امكان الخطأ والوهم .

والغزالي يقسم العلوم قسمين ، وهي العلوم الشرعية أو الدينية ، والعلوم العقلية ، اما **العلوم الدينية** ، فهي المأخوذة بطريق التقليد عن الانبياء ، وهي تحصل بتعلّم كتاب الله وسنة رسوله ، وفهم معانيهما بعد السماع ، وبها كمال صفة القلب وسلامته من الادواء والامراض. واما **العلوم العقلية**، فهي ما تقضي بها غريزة العقل ، ولا توجد بالتقليد والسماع ، وهي قسمان ، **ضرورية ومكتسبة** ، فالضرورية هي المبادىء العقلية التي فطر الانسان عليها، ولا يدري كيف ومتى حصلت له، كعلمه ان الشخص

الواحد لا يكون في مكانين في زمان واحد . والشيء الواحد لا يكون موجوداً ومعدوماً معاً ، والمكتسبة هي المستفادة بالتعلم والاستدلال .

والفرق الاساسي بين العلوم العقلية والعلوم الشرعية ان العلوم العقلية تعتمد على غريزة العقل والتعلم ، على حين أن العلوم الدينية لا تعتمد على العقل الا بعد السماع ، والغزالي يصرح بوجوب اتفاق العقل والنقل ، والباطن والظاهر ، ويرى انه لا غنى بالعقل عن السماع ، ولا غنى بالسماع عن العقل . « فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل ، والمكتفي بمجرد العقل عن انوار القرآن والسنة مغرور ، فإياك أن تكون من أحد الفريقين ، وكن جامعاً بين الأصلين فإن العلوم العقلية كالأغذية ، والعلوم الشرعية كالأدوية ، والشخص المريض يستضر بالغذاء متى فاته الدواء ، فكذلك امراض القلوب لا يمكن علاجها الا بالادوية المستفادة من الشريعة ، وهي وظائف العبادات، والاعمال التي ركبها الانبياء صلوات الله عليهم لاصلاح القلوب» (١)، فمن ظن ان العلوم العقلية مناقضة للعلوم الدينية فظنه صادر عن عمى بصيرته ، ومن ظن ان العلوم الشرعية متناقضة انسل من الدين انسلال الشعرة من العجين(٢) .

ولكن المعرفة التي يتوصل اليها العقل بنفسه لا تشمل جميع الحقائق ، وهي تختلف باختلاف السالكين. فاذا كان طريق الانسان طريق الاستدلال والنظر، كانت معرفته مقصورة على أمور الحس والتجربة وما يتصل بها ، وإذا كان طريقه طريق الوحي أو الالهام امكنه الوصول إلى معرفة الحقائق الالهية . وهذا النوع الأخير من المعرفة هو التعليم الذي جاءنا به الانبياء ، فقد علمونا أشياء كثيرة بعضها داخل في نطاق الاستدلال العقلي وبعضها خارج عن نطاقه .

ويرى الغزالي ان الفلاسفة وغيرهم من أهل النظر اقتصروا في تحصيل المعرفة على طريق الاستدلال والتعلم ، واهملوا العلم الحاصل في النفس بطريق السمع أو

---

١ ـ احياء علوم الدين ، الجزء ٣ ، ص ١٦ .
٢ ـ المصدر نفسه، ص: ١٧ .

بطريق المشاهدة الباطنية ، فهم يفنون أنفسهم في تجريد المعاني الكلية من الكيفيات الجزئية ، جاهلين ان هذه المعاني أقل من ان تستنفد ما تشعر به نفوسنا ، ولكن أحباب الله يبلغون في الرياضة والمجاهدة درجة يتلقون معها علماً لدنياً ، لا يطلع عليه العلماء الا بالاستنباط العقلي ، ولا يرتقي إلى ذلك المقام إلا القليل من الناس .

ولكن ما هي قيمة المعرفة العقلية وما هي حدودها ؟

لقد حدد الغزالي في كتاب المنقذ من الضلال صفة المعرفة اليقينية ، فقال : ان مطلوبه هو العلم بحقائق الأمور ، « وان العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الامان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكاً وانكاراً (١) » . وفي سبيل الحصول على هذا العلم اليقيني شك الغزالي في العلوم المبنية على التقليد ، ثم شك في المحسوسات وفي الأوليات العقلية ، ولم تعد نفسه إلى اليقين الا بنور قذفه الله في صدره ، وهذا النور كما يقول مفتاح أكثر العلوم ، فلولاه لم ينقذ الغزالي نفسه من غياهب الشك ، الا ان هذا النور لم يكن سوى مفتاح لليقين ، ولو لم يكن العقل مستعداً لقبوله لما خرج من الشك ، فالعقل اذن قادر على الوصول إلى الحقيقة ، وهو جار مجرى قوة البصر في العين (٢) ، وإذا وقع في الشك استطاع ان ينقذ نفسه منه بالتعرض للنفحات الالهية .

ومعنى ذلك كله ان الغزالي قد حدد نطاق العقل المجرد عن الشرع ، وجعله قاصراً على إدراك أمور التجربة . اما الفلاسفة والمعتزلة فقد آمنوا بسلطان العقل ، وجعلوه قادراً على حل جميع المشكلات .. وعدم وصول التعليم اليهم بطريق الأنبياء لم يمنعهم من مدّ أبصارهم إلى الحقائق الأبدية . وفي ذلك يقول الغزالي : ان محاولة

---

١ ــ المنقذ من الضلال ، ص: ٦٤ من طبعتنا .
٢ ــ الاحياء، الجزء، ٣ ، ص: ١١ .

معرفة الامور الابدية بطريق العقل وحده فضول ، وطمع في غير مطمع ، لان هذه الامور ليست مما تتسع له القوى البشرية، وهي لا تنال بطريق النظر العقلي، بل تنال بطريق آخر . وهو طريق الكشف الباطني الذي سنتكلم عليه في فصل التصوف . ولا يشترط في الحق عند الغزالي أن يكون مؤيداً بالبرهان العقلي فحسب ، بل يشترط فيه أيضاً أن يكون موافقاً للكتاب والسنة . وهكذا تنقسم المعرفة إلى قسمين : معرفة عقلية ومعرفة دينية . وهذا كله يوضح لنا أسباب حملة الغزالي على الفلاسفة واظهاره تناقض مذهبهم في استنباط الامور الإلهية على طريقة العلماء ، فهم لم يكتفوا بالخبر كما نقله اليهم الانبياء، ولا ارتقوا في المعارف اللدنية إلى المشاهدة والمكاشفة، بل ارادوا ان يزنوا حقيقة الله بميزان العقل ، وان يستنبطوا بهذا الميزان احكاماً لا يمكن الوصول اليها الاّ بطريق الوحي والالهام ، فوقعوا فيما وقعوا فيه من التخبط .

أما الاصل الذي ترجع اليه مبادىء العقل، فان للغزالي فيه رأيين يبدوان متعارضين ، فهو يعترف أولاً بأنه لا يستطيع أن يشفي نفسه من الشك الا بمعونة خارجية . وهذه المعونة الخارجية هي النور الذي ينبجس في القلب من الجود الالهي . وهو يقول ثانياً ان مبادىء العقل ضرورية يقرها حتماً وبغير برهان كل ذي فطرة سليمة لمجرد حضورها في الذهن ، فهي اذن تستمدّ وضوحها من صفتها الضرورية . ولنبين هذا التعارض ببعض الأمثلة :

فمن النصوص التي تثبت حاجة العقل إلى معونة خارجية قول الغزالي في كتاب القسطاس المستقيم: «ان الله علم جبريل الموازين، وجبريل بلغها إلى الأنبياء . وهؤلاء نقلوها الينا بتعليمهم . فالله هو المعلم الاول، والثاني جبريل ، والثالث الرسول، والخلق كلهم يتعلمون من الرسل ما ليس لهم طريق إلى معرفته الاّ بهم» (١) ، ومن قبيل ذلك أيضاً قوله في كتاب المنقذ من الضلال، ان جميع المعارف المنتشرة

---

١ – القسطاس المستقيم ، ص : ٢٢

في البشر ترجع إلى مصدر إلهي أي إلى وحي قديم أنزله الله تعالى على أنبيائه . وعلمهم به كل انواع الحكمة ، فعلوم الطب والنجوم والرياضيات لم تنشأ عن اختبارات العلماء وتجاربهم واستنباطاتهم العقلية . بل كانت ثمرة وحي انزله الله على الأنبياء .

ومن النصوص التي تدل على ان المحك الأخير للمعرفة وضوح المعاني . وبداهتها قول الغزالي : « خذ عياره من العلوم الأولية الضرورية المستفادة اما من الحس . أو التجربة ، أو غريزة العقل ، فانظر في الاوليات هل تتصور ان يثبت حكم على صفة الا ويتعدى إلى الموصوف [1] » ، وقوله في كتاب المستظهري : ان التلميذ انما يقتنع بصحة ما يلقيه عليه معلمه من المعارف ، لا بمجرد ايمانه بقدرة معلمه وصدقه ، بل لأنه يرى بنور عقله صواب تلك المعارف .

فهذه النصوص كما ترون تدل على امرين متعارضين ، **الاول** هو احتياج العقل في الوصول إلى اليقين إلى معونة خارجية ، **والثاني** هو القول ان المحك الأخير للمعرفة وضوح المبادىء العقلية ، ولكننا اذا علمنا ان المعونة الخارجية لا تنفي بداهة العقل . بل تقتضيها ، وأن معرفة صدق الموازين بالتعليم من النبي لا تنفي تحقق العقل صدقها في اثناء اخذها . كما يتحقق التلميذ صدق تعليم استاذه. لم نجد بين هذين الرأيين تعارضاً حقيقياً ، لأننا نستطيع أن نرفع هذا التعارض بقولنا : ان الله انزل الموازين في كتبه ثم أتى طالبو العلم ، واجالوا النظر فيها . فتحققوا صدقها بنور عقولهم .

دع ان القوة العقلية عند الغزالي كالقوة البصرية . فلو لم يكن في العين استعداد للابصار لما رأت شيئاً بالرغم من اشراق نور الشمس عليها. فحصول الابصار تابع إذن لشرطين : أحدهما داخلي ذاتي . والآخر خارجي ، وكذلك حصول العلم في النفس فهو تابع لشرطين أيضاً : احدهما استعداد القوة العاقلة . والآخر اشراق نور الملك عليها. ونستطيع أن نقول أن الحقائق قسمان: قسم يحتاج ادراكه إلى معونة

---

١ ـ القسطاس المستقيم . ص: ٣٣ .

خارجية كالحقائق الالهية ، وقسم لا يحتاج إلى ذلك كالاوليات المنطقية والرياضية ، وإذا كان العقل محتاجاً إلى معونة خارجية في بعض الأحايين لادراك الحقائق الرياضية ، فان هذه المعونة لا تنفعه الا على سبيل الدعم و التثبيت(١). لأنّ العقل قادر على إدراك هذه الحقائق بنفسه، وإذا استعان بالنور الالهي احياناً فإنّ استعانته به لا تكسبه زيادة وضوح أو انبلاج ، بل تنقذه من مداخل السفسطة وتعيده إلى الصحة والاعتدال ، ولولا مداخل السفسطة لما احتاج العقل إلى هذا العون الخارجي. واذا قيل أن للغزالي اقوالاً كثيرة تدل على عجز العقل عن ادراك الاسرار الالهية كقوله : « ان حقائق الامور الالهية لا تنال بنظر العقل (٢) »، وقوله : « فلتقبل مبادىء هذه الأمور من الأنبياء وليصدقوا فيها فان العقل لا يحيلها ، وليترك البحث عن الكيفية والكمية والماهية ، فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية، ولذلك قال صاحب الشرع : تفكروا في خلق الله، ولا تتفكروا في ذات الله»(٣) وقوله: «ان العقل لا يهدي إلى الافعال المنجية في الآخرة» ، قلنا ان هذه الأقوال لا تنفي قدرة العقل على تفهم هذه المسائل بعد اطلاعه عليها من الشرع ، ولولا ذلك لما كان للتنزيل معنى ، فما بالك إذا كان الغزالي نفسه يستند في الكثير من احكامه إلى الشواهد العقلية ، ويورد في كتاب احياء علوم الدين وغيره كثيراً من الأحاديث التي تبين شرف العقل .

وإذا أردنا الآن أن نلخص موقف الغزالي ازاء العقل قلنا : ان أحكام العقل عنده صادقة بالجملة، وان كانت عرضة للخطأ في كثير من الامور. وهو لم يشك في حقائق العلوم الا شكا موقتاً ، فلما وجد نفسه على شفا جرف هار التجأ إلى الله تعالى فانقذه الله من الشك ، وهو بالرغم من شكه العام في التقليديات والحسيات والعقليات لم يضيع ثقته بالالطاف الالهية . ان اعتماد العقل على الشرع يهديه سواء السبيل ويزيل عنه بالصقل والجلاء ما علق به من الكدورة حتى يصبح مرآة صقيلة يحاذي بها شطر الحق . وهذا النور الذي قذفه الله في الصدر لا نعرف له تأويلا الاّ قولنا : انه

---

١ ـ كريم عزقول ، العقل في الاسلام ، بيروت ١٩٤٦ ، ص: ١١ .
٢ ـ تهافت الفلاسفة، ص: ١٨٠ ـ ١٨١.
٣ ـ المصدر نفسه، ص: ١٢١ ـ ١٢٢ .

اقتناع داخلي بصدق أحكام العقل ، فالعقل لا يحتاج إلى معونة خارجية الا في حالتين : **الاولى** لشفائه من الشك إذا ما انتابته آفته ، **والثانية** لتنبيهه وارشاده إلى الامور الالهية التي لا يمكنه الاطلاع عليها إلا بطريق الوحي والالهام . وهنا يظهر لنا ان موقف الغزالي مختلف عن موقف علماء الكلام والمعتزلة كل الاختلاف لأن العقل عند الغزالي محتاج إلى الاهتداء بالشرع ،وإلى تحقيق معارفه بطريق الاتصال الوجداني بالله مصدر كل حق ومعرفة ، اما علماء الكلام فانهم يعتمدون على البراهين العقلية المبنية على معطيات الشرع دون النظر إلى الكشف الباطني والاتصال الوجداني ، واما المعتزلة فانهم يعتقدون ان العقل قادر بذاته على معرفة الله وعلى التمييز بين الخير والشر .

وهذا الموقف الذي وقفه الغزالي ازاء العقل شبيه بعض الشيء بموقف الأشعري الذي حفظ للعقل حقوقه ، وجعله قادراً على فهم ما ورد في الشريعة ، وعلى تأويله اذا احتاج إلى التأويل . من غير ان يقيم وزناً للتجربة الروحية العميقة . وهذه التجربة الروحية هي التي تميز الغزالي عن غيره من المتكلمين ، فقد استمدها من طريقة الصوفية ، وجعل الشك وسيلة للكشف عن الحقيقة كشفاً ذاتياً،لا تقليدياً.والناس عنده متفاوتون في ادراك الحقائق ، فما يستطيعه العلماء لا يستطيعه العوام ، ولذلك يجب الجام العوام عن علم الكلام ، حتى لا يطلقوا احكامهم جزافاً ، كما يجب صدهم عن الخوض في المسائل الفلسفية . وخير ما يدل على علاقة العقل بالنقل قول الغزالي : « اعلم ان العقل لن يهتدي الا بالشرع ، والشرع لم يتبين الا بالعقل ، فالعقل كالأس ، والشرع كالبناء ، ولن يغني أس ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس [1] » . وقوله : «فالمعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضاً الأجفان ، فلا فرق بينه وبين العميان ، فالعقل مع الشرع نور على نور [2] » .

ب— **حرية الانسان**: بين فكرة الحريّة الانسانية وفكرة التوحيد علاقة وثيقة، لأنك إذا قلت: ان الله واحد لا شريك له،وانه قادر،وعالم،وخالق،ولا فاعل سواه،وان

---

١ ــ معارج القدس ، ص : ٥٩ .
٢ – الاقتصاد في الاعتقاد ، ص : ٣.

كل ما في السماوات والارض من الموجودات فهي مسخرات له ، لزم عن ذلك ان تكون أفعال الانسان ايضاً مسخرة لارادة الله ، واذا قلت ان الانسان خالق لأفعاله حرّ في أن يفعل الشيء أو لا يفعله ، فربما ادى هذا القول إلى تحديد قدرة الله المطلقة .

وليس الغزالي أول من تكلّم على الحرية الانسانيّة ، فقد سبقه إلى ذلك الجبرية والقدرية .

فالجبرية ينفون الفعل الحقيقي عن الانسان ، ويضيفونه إلى الله ، حتّى ان الجبرية الخالصة . ومنهم الجهمية اصحاب جهم بن صفوان ، يزعمون ان الانسان لا يقدر على شيء ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وانما هو مجبور في افعاله ، لا قدرة له ، ولا ارادة ولا اختيار . والله هو الذي يخلق الافعال فيه على حسب ما يخلقها في سائر الجمادات ، وتنسب اليه الأفعال مجازاً ، كما تنسب إلى الأشياء ، كما يقال أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس ، إلى غير ذلك ، والثواب والعقاب جبر ، كما ان الأفعال جبر ، وإذا ثبت الجبر على هذا النحو كان التكليف أيضاً جبراً .

والقدرية من **المعتزلة** وغيرهم يقولون: ان الانسان خالق لأفعاله خيرها وشرها ، وهو مستحق على ما يفعله ثواباً أو عقاباً في الدار الآخرة ، أما الله تعالى فهو حكيم عادل لا يجوز ان يضاف اليه شر ولا ظلم ، لانه لو خلق الظلم لكان ظالماً ، ولا يجوز أن يريد الله من العباد خلاف ما يأمرهم به ، ولا أن يحكم عليهم بشيء ، ثم يجازيهم عليه ، وهو قد منح الانسان عقلاً وارادة ، وجعله قادراً على الفعل ، وليس ورود التكاليف في الشرع سوى ألطاف من الله ، أرسلها إلى العباد بتوسط الانبياء ، ليهلك من هلك عن بينة ، ويحيي من حي عن بينة ، حتّى ان بعض المعتزلة ، يثبتون الفعل للانسان خلقاً وابداعاً ، ويضيفون اليه الخير والشر والطاعة استقلالاً واستبداداً ، ويجعلون الاستطاعة قبل الفعل ، وهي قدرة زائدة على سلامة البنية وصحة الجوارح .

فما هو موقف الغزالي ازاء هذين الرأيين المتعارضين ؟

لا بد في تحديد موقف الغزالي ازاء الحرية الانسانية من البدء بتوضيح رأيه في أقسام الفعل . فهويقول ان الفعل في الانسان يطلق على ثلاثة وجوه :

١ ــ **الفعل الطبيعي** ، ومثاله غرق الانسان في الماء إذا وقف عليه .

٢ ــ **الفعل الارادي** ، ومثاله التنفس بألرئة والحنجرة .

٣ ــ **الفعل الاختياري** ، ومثاله الكتابة بالاصابع .

فالجبر ظاهر في الفعل الطبيعي والفعل الارادي ، اما في الفعل الاختياري فهو مظنة الالتباس ، وهو الذي يقال فيه ان الانسان ان شاء فعل ، وان شاء لم يفعل ، وتارة يشاء ، وتارة لا يشاء ، فظن بعضهم ان هذا الفعل راجع إلى الانسان لا إلى غيره .

ولكننا إذا تعمقنا في تحليل الفعل الاختياري رأينا ان له وجهين ، فاما ان يحكم العقل من غير تردد وتحير بأن الفعل موافق ، واما ان يتردد في الحكم عليه . فالمثال من الافعال التي يقطع بها العقل من غير تردد حركة اليد إلى دفع الابرة التي يقصد بها العين ، فلا جرم ان الارادة في مثل هذه الأفعال تنبعث بالعلم ، والقدرة بالارادة ، ولكن من غير روية وفكر ، والمثال من الأفعال التي يتوقف العقل فيها ، فلا يدري انها موافقة أم لا ، سائر الأفعال التي تحتاج إلى رويّة وفكر كالخروج من الدار ، فان الارادة إذا نهضت لفعل ما يحكم العقل بخيريته سمي فعلها اختياراً ، لذلك قيل ان العقل يحتاج في مثل هذه الأفعال إلى التمييز بين خير الخيرين ، وشر الشرين . ولا يتصور هنا ان تنبعث الارادة للفعل الا بحكم الحس والخيال والعقل ، فاذا ترجح عند العقل ان البقاء في الدار أقل شراً لم يمكنه الخروج ، وان حكم بأن الخروج اقل شراً لم يمكنه البقاء ، فالارادة مسخّرة اذن لحكم العقل ، والقدرة مسخرة للارادة ، والحركة مسخرة للقدرة ، والكل مقدر في الانسان بالضرورة من حيث لا يدري ، انما هو كما يقول الغزالي محل ومجرى لهذه الأمور ، لا خالق لها بحرية . فاذن معنى كونه مجبوراً ان جميع ذلك حاصل فيه من غيره لا منه ، ومعنى كونه مختاراً انه محل لإرادة حدثت فيهِ جبراً بعد حكم العقل بكون الفعل خيراً ، وحدوث

هذا الحكم جبر ايضاً ، فاذن هو مجبور على الاختيار . والفرق بين فعل الجماد ، وفعل الانسان ، وفعل الله ، ان فعل الجماد جبر ، وفعل الله اختيار محض ، وفعل الانسان على منزلة بين المنزلتين؛ فانه جبر على الاختيار . وهذا الجبر على الاختيار ، هو الذي سماه الاشعري كسباً ، وهو ليس مناقضاً للجبر ، ولا للاختيار ، وانما هو جمع بينهما .

ومعنى ذلك ان الغزالي لم يجعل ارادة الانسان حرة في اختيار الفعل الموافق ، بل جعلها مقيدة بالعلم ، وهذا العلم لطف من الالطاف الالهية ، أو نور يقذفه الله في الصدر ، فاذا صح ذلك كانت الأفعال المسماة اختيارية ناشئة عن أسباب زائدة على الذات ، وكان الانسان في النهاية مجبوراً عليها .

ولعل أحسن مثال يوضح رأي الغزالي في الحرية الانسانية قوله : في كتاب التوحيد والتوكل [1] : لنفرض ان احد الذين غمرهم الله بألطافه نظر إلى الكاغد ، وقد رآه مسودّ الوجه بالحبر ، فقال له : ما بال وجهك كان ابيض مشرقاً والآن قد ظهر عليك السواد ؟ ، فقال الكاغد : اني ما سودت وجهي بنفسي ولكن الحبر الموجود في الدواة هو الذي خرج منها ، ونزل بساحة وجهي ، وسوده ظلماً وعدواناً،فسله عن سبب ذلك ، فسأل الحبر ، فقال : لقد اعتدى علي القلم بطمعه ، واختطفني من بيتي ، وفرق جمعي ، وبددني كما ترى على سطح الكاغد ، فالسؤال على القلم،لا علي ، فسأل القلم عن سبب ظلمه وعدوانه ، فقال : لست مسؤولاً عن ذلك ، لقد كنت قصباً في الحديقة ، فجاءتني اليد بسكين مزقت بها ثيابي ، واقتلعتني من اصلي ، وفصلت بين انابيبي ، ثم برتني وشقت رأسي ، ثم غمستني في سواد الحبر ومرارته ، وسيرتني على قمة رأسي ، فسل اليد والاصابع عن السبب في عدوانها علي.فسأل اليد عن سبب عدوانها على القلم،فقالت:ما انا الا لحم وعظم، وهل رأيت لحماً يظلم ، أو جسماً يتحرك بنفسه ، انما انا مسخرة للقدرة ، فسل القدرة عن شأني ، فانها هي المسؤولة عن ذلك ، فسأل القدرة ، فقالت : دع عنك لومي

---

١ ـ الاحياء ، الجزء الرابع ، ص: ٢٤٣.

ومعاتبتي ، فاني لم أظلم اليد ، وما كنت أتحرك ، ولا أحرك، حتى جاءني موكل ازعجني وارهقني ، فلم تكن لي قوة على مخالفته ، وهذا الموكل هو **الارادة** . فسأل الارادة عن السبب الذي جرأها على تحريك القدرة ، فقالت : لا تعجل علي باللوم . فاني ما نهضت بنفسي ولكنني انهضت ، وما انبعثت بنفسي ، ولكني بعثت بحكم قاهر ، وامر جازم ، وقد كنت ساكنة قبل مجيئه ، ولكن ورد علي من **القلب** رسول **العلم** على لسان **العقل** بتحريك القدرة ، فحركتها مضطرة ، فسل العلم عن ذلك . ودع عني عتابك ، فاقبل على العلم والعقل والقلب يسألها عن السبب : فقال العقل : اما انا فسراج ، ما اشتعلت بنفسي ، ولكني اشعلت ، وقال القلب : اما انا فلوح ما انبسطت بنفسي ، ولكني بسطت، وقال العلم : أما أنا فنقش في لوح القلب . ما انتقشت بنفسي ، ولكن القلم هو الذي نقشني ،فسل **القلم**عن ذلك، فتحير الرجل في امره ، ولم يفهم المعنى المقصود بلفظ القلم ، لأنه كان لا يعرف قلماً الا من القصب ، ولا لوحاً الا من الحديد والخشب ، ولا خطاً الا بالحبر ، ولا سراجاً الا من النار ، فقيل له : ان المقصود بالقلم هنا هو القلم الالهي ، الذي ينقش العلم على القلب بواسطة الاشراق ، فان العوالم ثلاثة : عالم الملك ، وعالم الجبروت . وعالم الملكوت ، فالكاغد والحبر والقلم واليد من عالم الملك . **والقلم الإلهي** واللوح المحفوظ من عالم الملكوت ، فودع الرجل عالم الملك وسافر إلى عالم الملكوت . وخاطب القلم الالهي ، فقال : ما بالك أيها القلم تخطّ في القلوب من العلوم ما تبعث به الارادة إلى تحريك القدرة . وصرفها إلى المقدورات ؟ فأجابه : أو قد نسيت ما رأيت في عالم الشهادة ، وسمعت من جواب القلم الأرضي ، فأحالك على اليد . فأنا لست أفعل بنفسي ، وانما افعل بارادة قاهر سخرني ، وهو **يمين الملك** ، فسافر الرجل إلى يمين الملك ، وسأله عن السبب في تحريكه القلم الالهي ، فقال : جوابي مثل جواب اليد التي رأيتها في عالم الشهادة ، وهو الحوالة على **القدرة** . فسافر الرجل إلى القدرة ، وسألها عن السبب في تحريك يمين الملك ، فقالت : انما انا صفة فاسأل **القادر** ، فلما تجرأ على السؤال نودي من وراء حجاب « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » ، فغشيته هيبة **الحضرة الالهية** ، وخرّ صاعقاً . فلما أفاق من غشيته . اعتذر عن اسئلته ، وقال لليمين والقلم والعلم والارادة وما بعدها:لقد صح عندي

عذركم، وانكشف لي ان المنفرد بالملك والملكوت والعزة والجبروت هو الواحد القهار ، والفاعل المختار أما أنتم فمسخّرون ، وتحت قهره وقدرته ، وهو الاول والآخر والظاهر والباطن » .

وتأويل هذه القصة التي لخصناها من كتاب الاحياء ان أفعال الانسان كلها جبرية ، وأن العلم اشراق من الله ، وان الارادة مقيدة بالعلم ، وما يجري في عالم الشهادة مقابل لما يجري في عالم الملكوت ، ففي عالم الشهادة ينبعث العلم من القلب فيحرك الارادة ، ثم تحرك الارادة القدرة ، ثم تولد القدرة الحركة ؛ أما في عالم الملكوت فان ارادة الله ، وهي عين علمه ، تحرك قدرته ، وقدرته تحرك يمينه ، ويمينه تحرك قلمه ، فيخطّ هذا القلم الالهي في قلب الانسان علماً يحرك ارادته .

ولكن إذا كان الكل جبراً فما معنى الثواب والعقاب في الآخرة ؟ يجيب الغزالي عن هذا السؤال بقوله : لو خلق الله الانسان كامل العقل والحكمة والعلم ، وكشف له عن عواقب الأمور ، وأطلعه على اسرار الملكوت ، وعرفه دقائق اللطف ، وخفايا العقوبات ، حتى اطلع على الخير والشر ، والنفع والضر ، ثم أمره أن يدبر الملك والملكوت بما اعطي من العلم والحكمة ، لما استطاع ان يزيد على ما دبره الله جناح بعوضة ، ولا ان ينقص منه جناح بعوضة ، ولا ان يرفع ذرة ، ولا ان يخفض ذرة ، ولا ان يدفع مرضاً أو عيباً أو نقصاً أو فقراً عمن بلي به ، ولا ان يزيل صحة او كمالاً او غنى او نفعاً عمن أنعم الله به عليه ، بل كل ما خلقه الله تعالى من السماوات والأرض ، وكل ما قسمه بين عباده من رزق،وسرور ، وحزن ، وعجز ،وقدرة ، وايمان ، وكفر ، وطاعة ، ومعصية ، فهو عدل محض لا جور فيه، وحق صرف لا ظلم فيه . بل هو على الترتيب الواجب على ما ينبغي ، وبالقدر الذي ينبغي ، وليس في الامكان أحسن منه ، ولا أتمّ ، ولا أكمل . ولو لم يتفضل الله بفعله لكان ذلك بخلاً يناقض الجود ، وظلماً يناقض العدل ، بل كل فقر وضر في الدنيا فهو نقصان من الدنيا ، وزيادة في الآخرة ، وكل نقص في الآخرة بالاضافة إلى شخص ، فهو نعيم بالاضافة إلى غيره، فتقديم الكامل على الناقص عين العدل ، وكذلك تفخيم النعيم على سكان الجنان بتعظيم الشقاء على أهل النيران عدل ، وما لم

يخلق الناقص لا يعرف الكامل ، فالكمال والنقص اضافيان ، وهذا بحر عميق غرق فيه الكثيرون ، ووراءه سر القدر المتصل بقضاء الله . والحاصل ان الخير والشر أمر مقضي به ، وقد كان القضاء به واجباً بعد سبق المشيئة ، فلا راد لحكم الله،ولا معقب لقضائه وامره ، بل كل كبير وصغير مُسْتَطَر،وحصوله بقدر معلوم مُنتظر ، وما أصابك لم يكن ليخطئك ، وما أخطأك لم يكن ليصيبك (١) .

والنتيجة اللازمة عن ذلك كله ان الله لا يسأل عما يفعل ، وان على الانسان ان يتوكل عليه ، ويرضى بحكمه ، فإن لأحكام الله اسراراً لا يدرك العقل كنهها ، وهو : « إذا كلف العباد فأطاعوه لم يجب عليه الثواب ، بل ان شاء أثابهم ، وان شاء عاقبهم ، وان شاء أعدمهم ، ولم يحشرهم ، ولا يبالي لو غفر لجميع الكاذبين ، وعاقب جميع المؤمنين» (٢) .

ج — **رعاية الله للأصلح** : وها هنا سؤال لا بد من الاجابة عنه، وهو هل يجب على الله رعاية الأصلح لعباده ؟ لقد ذهبت المعتزلة في قولها بالعناية إلى ان الله لا يستطيع أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم وخيرهم ، وان هذا الذي فعله هو نهاية طاقته وآخر قدرته ، فالنظّام يقول مثلاً : ان الله انما يقدر على فعل ما يعلم ان فيه صلاحاً لعباده في الدنيا ، ولا يقدر على فعل ما ليس فيه صلاحهم ، أما في الآخرة،فان الله لا يوصف بالقدرة على ان يزيد في عذاب أهل النار شيئاً ، ولا على ان ينقص منه شيئاً . وكذلك لا يستطيع أن ينقص من نعيم أهل الجنة ، ولا أن يخرج واحداً من الجنة ، فان ذلك ليس مقدوراً له . وقد أخذ النظّام هذه الفكرة عن قدماء الفلاسفة الذين قضوا بأن الجواد لا يجوز له ان يدخر شيئاً لا يفعله . فما ابدعه واوجده هو المقدور له . ولو كان في علمه ومقدوره ما هو أحسن واكمل مما أبدعه نظاماً وترتيباً وصلاحاً لفعله ، لأنه جواد . والجواد لا يبخل على المخلوقات بما فيه صلاحها . اما الغزالي فانه لم يأخذ بهذا الرأي الذي أخذت به المعتزلة ، لأنه

---

١ – الاحياء ، جزء ٤ ، ص : ٢٥٢ – ٢٥٣ .
٢ – الاقتصاد في الاعتقاد،القطب الثالث ، الدعوى الخامسة ، ص : ٨٢ .

لو أخذ به لجعل ارادة الله مقيدة بما فيه صلاح الانسان وخيره. وكيف يستطيع الغزالي أن يجعل رعاية الاصلح للعباد واجبة على الله ، وهو يقول بالقدرة الالهية المطلقة . ولعلنا ، إذا اطلعنا على الأصول التي بنى عليها الغزالي أفعال الله ، نستطيع أن نبين حقيقة رأيه في مسألة رعاية الله للاصلح .

فالأصل الأول قوله: ان كل حادث في العالم فهو فعل الله وخلقه واختراعه، لا خالق له سواه . خلق الخلق وصنعهم واوجد قدرتهم ، وحركتهم ، فجميع أفعال عباده مخلوقة له ومتعلقة بقدرته (١).

والأصل الثاني قوله : ان انفراد الله باختراع حركات العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة لهم على سبيل الاكتساب ، فالله خلق القدرة والمقدور جميعاً ، وخلق الاختيار والمختار جميعاً ، فأما القدرة فوصف للعبد ، وخلق للرب ، وليست بكسب له ، واما الحركة المنبعثة عن القدرة ، فخلق للرب ، ووصف للعبد، وكسب له .

والأصل الثالث قوله: ان فعل العبد ، وان كان كسباً له ، فلا يخرج عن كونه مراداً لله ، فلا يجري في الملك والملكوت طرفة عين، ولا لفتة خاطر، ولا فلتة ناظر، الا بقضاء الله وقدرته ومشيئته ، عنه يصدر الخير والشر ، والنفع والضر ، والاسلام والكفر ، والعرفان والنكر ، والفوز والخسران ، والغواية والرشد ، والطاعة والعصيان . والشرك والايمان (٢) .

والأصل الرابع قوله : ان الله تعالى متفضل بالخلق والاختراع ، ومتطول بتكليف العباد ، ولم يكن الخلق والتكليف واجباً عليه .

والأصل الخامس قوله : يجوز على الله سبحانه ان يكلف الخلق ما لا يطيقونه .

---

١ ـ احياء علوم الدين ، الجزء الأول ، ص : ١١٦.

٢ ـ المصدر نفسه، ص: ١١٦ .

والاصل السادس قوله : ان الله قادر على ايلام الخلق ، وتعديبهم ، من غير جرم سابق ، وسبب ذلك انه ملك مطلق التصرف في ملكه ، ولا يتصور أن يعدو تصرفه ملكه ، أما الظلم فهو التصرف في ملك الغير بغير اذنه ، وهو محال على الله (١) .

والأصل السابع قوله : ان الله تعالى يفعل بعباده ما يشاء ، فلا يجب عليه رعاية الاصلح لعباده ، لأنه لا يعقل في حقه الوجوب ، ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون .

والأصل الثامن قوله : ان معرفة الله سبحانه وطاعته واجبتان بالشرع لا بالعقل .

والأصل التاسع قوله : انه لا يستحيل أن يبعث الله الانبياء ، خلافاً للبراهمة الذين زعموا أنه لا فائدة في بعثتهم ، اذ في العقل مندوحة عنهم ، مع ان العقل لا يهدي الى الافعال المنجية في الآخرة ، كما لا يهدي إلى الأدوية المفيدة لصحة ، فحاجة الخلق إلى الانبياء كحاجتهم إلى الاطباء .

والأصل العاشر قوله : ان الله ارسل محمداً (صلعم) خاتماً للنبيين ، وناسخاً لما قبله ، وأيده بالمعجزات الظاهرة ، والآيات الباهرة .

ولسنا نريد الآن ان نفصل القول في هذه الأصول، ولكننا نريد أن نقول: ان في الأصل الاول والثاني والثالث توكيداً لما ذكرناه آنفاً عن موقف الغزالي ازاء الحرية الانسانية ، كما ان في الاصل الرابع والخامس والسادس والسابع والثامن مخالفة صريحة لأصول المعتزلة، لأن المعتزلة يقولون ان الخلق والتكليف واجبان على الله، وان الله لا يكلف الخلق الا ما يطيقونه ، وانه لا يعذب العبد من غير جرم سابق ، وانه لا يفعل بعباده الا ما يرى فيه مصلحة لهم ، وان معرفته وطاعته واجبتان بالعقل .

والغزالي يفند آراء المعتزلة فيقول : كيف يجب التكليف على الله وهو الآمر الناهي ، لا بل كيف يمتنع عليه تعذيب من يشاء بغير جرم سابق ، وهو الملك المتصرف

---

١ ــ الاحياء ، الجزء الأول، ص: ١١٧.

في ملكه، والمتصرف في ملكه لا يدعى ظالماً، ثم كيف يجب عليه رعاية الأصلح لعباده، وهو مطلق الارادة، لا يسأل عما يفعل . قال الغزالي : « وليت شعري بما يجيب المعتزلي في قوله برعاية الاصلح عن مسألة نعرضها عليه ، وهو ان يفرض مناظرة في الآخرة بين صبي وبالغ ماتا مسلمين ، فان الله يزيد في درجات البالغ ويفضله على الصبي ، لأنه تعب بالايمان بعد البلوغ ، ويجب عليه ذلك عند المعتزلي ، فلو قال الصبي : يا رب لم رفعت منزلته علي ؟ فيقول : لأنه بلغ واجتهد في الطاعات ، فيقول الصبي أنت أمتني في الصبا ، فكان يجب عليك ان تديم حياتي ، حتى ابلغ فاجتهد ، فقد عدلت عن العدل في التفضل عليه بطول العمر دوني ، فلم فضلته ؟ فيقول الله : لأني علمت انك لو بلغت لاشركت أو عصيت ، فكان الاصلح لك الموت في الصبا ، هذا عذر المعتزلي عن الله عز وجل ، وعند هذا ينادي الكفار من دركات لظى، ويقولون: يا رب ! أما علمت اننا إذا بلغنا اشركنا ، فهلا امتنا في الصبا ، فانا رضينا بما دون منزلة الصبي المسلم ، فبماذا يجاب عن ذلك ، وهل يجب عند هذا الا القطع بان الأمور الالهية تتعالى بحكم الجلال عن انتوزن بميزان اهل الاعتزال(1)».

فهذه المناظرة التي فرضها الغزالي هنا ، هي المناظرة الكلامية التي جرت بين الاشعري واستاذه ابي علي الجبائي رأس معتزلة البصرة ، وقيل انها كانت أحد الاسباب التي حولت الاشعري عن مذهب الاعتزال ، الا ان الغزالي يمعن في تحليل مغزاها ، ويقول : « فان قيل مهما قدر (الله) رعاية الاصلح للعباد ، ثم سلط عليهم اسباب العذاب ، كان ذلك قبيحاً بالحكمة ، قلنا القبيح ما لا يوافق الغرض ، حتى انه قد يكون الشيء قبيحاً عند شخص حسناً عند غيره ، إذا وافق غرض أحدهما دون الاخر ، حتى يستقبح قتل الشخص اولياؤه ، ويستحسنه اعداؤه ، فان اريد بالقبيح ما لا يوافق غرض الباري سبحانه ، فهو محال ، اذ لا غرض له ، فلا يتصور منه قبيح ، كما لا يتصور منه ظلم . . . وان اريد بالقبيح ما لا يوافق غرض الغير ، فلم قلتم ان ذلك عليه محال ، وهل هذا الا مجرد تشه يشهد بخلافه ما قد فرضناه

1 – الاحياء ، الجزء الأول ، ص: ١١٧ – ١١٨

من مخاصمة أهل النار (١) » ؟ ، ثم يضيف الغزالي إلى هذا التحليل قوله : « الحكيم معناه العالم بحقائق الاشياء ، القادر على احكام فعلها على وفق ارادته ، وهذا من اين يوجب رعاية الأصلح ، واما الحكيم منا ، فانه يراعي الأصلح نظراً لنفسه ليستفيد به في الدنيا ثناء ، وفي الآخرة ثواباً ، أو يدفع به عن نفسه آفة ، وكل ذلك محال على الله (٢).

فانتم ترون ان الغزالي يخالف المعتزلة ، ويوافق الأشاعرة في القول انه لايجب على الله رعاية الأصلح لعباده ، لأن الله في نظره حكيم ، مدبر ، قادر على كل شيء ، يفعل ما يشاء كما يريد،ويحكم بما يريد . اما المعتزلة فانهم قيدوا الله في أفعاله، واوجبوا عليه رعاية الأصلح ، وهذا في نظر الغزالي كلام فاسد ، لأن الوجوب على الله تعالى باطل (٣) .

٢ — تهافت الفلاسفة

طالع الغزالي كتب الفلاسفة ، حتى وقف على منتهى علومهم ، فوجدهم ينقسمون إلى ثلاثة أقسام ، وهم : الدهريون ، والطبيعيون ، والالهيون .

قال : وقد ردّ الإلهيون على الدهريين والطبيعيين ، وردّ آرسطو على غيره من الإلهيين،ولكنه استبقى من آرائهم أشياء كثيرة قلّده فيها الفارابي وابن سينا ، فوقعا فيما وقع فيه الأوائل من الخطإ والضلال .

ولابطال مذهب الفلاسفة في المسائل الالهية صنف الغزالي كتاب تهافت الفلاسفة ، فأرجع مجموع ما غلطوا فيه إلى عشرين مسألة،وهي :

١ — ابطال مذهبهم في قدم العالم .
٢ — ابطال مذهبهم في أبدية العالم .
٣ — بيان تلبيسهم في قولهم ان الله صانع العالم ، وان العالم صنعه .

---

١ ـ الاحياء . الجزء الأول ، ص: ١١٨.
٢ ـ الاحياء ، الجزء الأول،ص: ١١٨ .
٣ ـ راجع الاقتصاد في الاعتقاد ، القطب الثالث ، الدعوى الرابعة،ص : ٨٣

٤ ــ تعجيزهم عن اثبات الصانع .

٥ ــ تعجيزهم عن اقامة الدليل على استحالة إلهين .

٦ ــ ابطال مذهبهم في نفي الصفات .

٧ ــ ابطال قولهم ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل .

٨ ــ ابطال قولهم ان الاول موجود بسيط بلا ماهية .

٩ ــ تعجيزهم عن بيان ان الاول ليس بجسم .

١٠ ــ بيان ان القول بالدهر ونفي الصانع لازم لهم

١١ ــ تعجيزهم عن القول بأن الاول يعلم غيره .

١٢ ــ تعجيزهم عن القول بأنه يعلم ذاته .

١٣ ــ ابطال قولهم ان الأول لا يعلم الجزئيات .

١٤ ــ ابطال قولهم ان السماء حيوان متحرك بالارادة .

١٥ ــ ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء .

١٦ ــ ابطال قولهم ان نفوس السماوات تعلم جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم .

١٧ ــ ابطال قولهم باستحالة خرق العادات .

١٨ ــ تعجيزهم عن اقامة البرهان العقلي على ان نفس الإنسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض .

١٩ ــ ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية .

٢٠ ــ ابطال انكارهم البعث وحشر الاجساد مع التلذذ والتألم في الجنة والنار باللذات والآلام الجسمانية .

وقد كفرهم في ثلاث من هذه المسائل ، وبدعهم في سبع عشرة ، اما المسائل التي كفرهم فيها فهي : قولهم ان الاجساد لا تحشر ، وقولهم ان الله يعلم الكليات دون الجزئيات ، وقولهم بقدم العالم وازليته .

وسنحصر كلامنا الآن في الالمام بثلاث مسائل اساسية وهي مسألة قدم العالم ، ومسألة روحانية النفس ، ومسألة السببية .

آ — **مسألة قدم العالم .**

حاصل ما استقر عليه رأي الفلاسفة قولهم : ان العالم قديم ، وانه لم يزل موجوداً مع الله، غير متأخر عنه بالزمان ، وانه مساوق له مساوقة المعلول للعلة، ومساوقة النور للشمس . ومعنى ذلك ان تقدم الله على العالم ليس تقدما بالزمان ، وانما هو تقدم بالرتبة ، كتقدم العلة على المعلول ، لأنه لا يتصور أن يصدر حادث عن قديم بغير واسطة أصلاً (١) .

ولابطال قول الفلاسفة بقدم العالم أرجع الغزالي ادلتهم إلى ثلاثة . ثم اضاف اليها دليلاً رابعاً لا يختلف عن الدليل الثالث الا قليلاً .

١ — **الدليل الأول** قولهم : يستحيل صدور حادث عن قديم مطلقاً ، لأننا لو فرضنا القديم ، ولم يصدر منه العالم مثلاً ، ثم صدر ، فان عدم صدوره منه اولاً يرجع إلى أنّه لم يكن لوجوده مرجح، ذلك لأن وجود العالم ممكن امكاناً صرفاً . فإذا حدث لم يخل ان يتجدد مرجح، او لا يتجدد ، فإن لم يتجدد مرجح بقيَ العالم على الامكان الصرف كما كان قبل ذلك ، وان تجدد مرجح انتقل الكلام إلى ذلك المرجح لماذا تجدد ؟ ومن أحدثه ؟ ولم حدث الآن ، ولم يحدث من قبل ؟ ، فاما ان يتسلسل الأمر إلى غير نهاية ، أو ينتهي إلى مرجح لم يزل مرجحاً . فلا يمكنك ان تقول ان الله كان غير قادر على احداث العالم ، ثم أصبح بعد ذلك قادراً على احداثه ، ولا ان تقول انّه لم يكن له غرض ثم تجدد له هذا الغرض ، ولا ان تقول انه لم

---

١ — التهافت ، ص : ٤٨ .

يكن مريداً ، ثم صار مريداً ، فان جميع هذه الفرضيات تدخل التغير على الذات الالهية ، وهذا محال لأن الله لا يتغير. فالعالم اذن قديم،لأن علته قديمة ، وهو مساوق لهذه العلة في الزمان ، ومتأخر عنها بالذات والرتبة .

ويرد الغزالي على هذا الدليل بقوله : ان العالم قد حدث بارادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه . واذا كان وجود العالم لم يبتدىء قبل وقت حدوثه فمرد ذلك إلى انه لم يكن مراداً ، ولكن حدوثه في الوقت الذي حدث فيه لا يرجع إلى تجدد في الإرادة،بل يرجع إلى انه مراد بارادة قديمة اقتضت حدوثه في الوقت الذي وجد فيه .

فاذا قال الفلاسفة : « ان هذا الأمر محال ، لأن الحادث موجَب ومسبَّب ، وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب ، فكذلك يستحيل وجود سبب تمَّت شرائط إيجابه حتى لم يبق شيء منتظر البتة ، ثم يتأخر عنه المسبب ، بل وجود المسبب عند تحقق السبب بجميع شروطه ضروري،وتأخره محال . فقبل وجود العالم كان المريد موجوداً ، والارادة موجودة ، ونسبتها إلى المراد موجودة ، ولم يتجدد مريد ، ولم تتجدد ارادة ، ولا تجدد للارادة نسبة لم تكن قبل ، فان ذلك كله تغير ، فكيف تجدد المراد،وما المانع من التجدد قبل ذلك ، وحال التجدد لم يتميز عن حال عدم التجدد ، في شيء من الأشياء ، وأمر من الامور ، ونسبة من النسب ، بل الامور كما كانت بعينها ، ثم لم يكن وجد المراد ، وبقيت بعينها كما كانت فوجد المراد [1] » .

قال الغزالي ان الارادة القديمة مطلقة والمطلق لا يتقيد بشرط ، وإذا قالوا ان الأوقات متساوية في جواز تعلق الارادة بها ، وان لا شيء يميز وقتاً معيّناً عما قبله، وعما بعده ، قال الغزالي: ان هذا الاعتراض لا يكفي لابطال القول بحدوث العالم، لأن ارادة الله ليست كإرادة الانسان، وانما هي ارادة مطلقة تختار الوقت الذي تراه في حرية تامة من غير أن يكون لذلك سبب غير الارادة نفسها ، ولولا ذلك لما كان الله قادراً على كل شيء ، ان ارادته المطلقة تريد كما تشاء ، وتختار كما تشاء دون التقيد بسبب موجب .

---

١ – التهافت ، ص ٥١ .

٢ ــ **الدليل الثاني قولهم** : ان تقدم الله على العالم ليس تقدماً زمانياً ، وانما هو تقدم ذاتي ، كتقدم الواحد على الاثنين ، أو تقدم حركة الشخص على حركة ظله . فاذا اريد بتقدم الله على العالم هذا النوع من التقدم الذاتي استحال أن يكون الله موجوداً ولا عالم معه ، واذا قيل ان الله متقدم على العالم والزمان تقدماً زمانياً وجب أن يكون هناك قبل وجود العالم والزمان زمان آخر يكون فيه العالم معدوماً. فاذن قبل الزمان زمان لا نهاية له ، وهذا متناقض، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان . وإذا وجب قدم الزمان، وهو عبارة عن مقدار الحركة ، وجب قدم الحركة ، وقدم المتحرك ، وبالتالي قدم العالم .

ويرد الغزالي على هذا الدليل بقوله : الزمان حادث ومخلوق،وليس قبله زمان اصلاً ، ونحن لا نعني بقولنا ان الله متقدم على العالم والزمان الا شيئاً واحداً ، وهو قولنا:ان الله كان ولا عالم معه ، ثم كان ومعه العالم . ومعنى قولنا:كان ولا عالم معه وجود ذات الباري وعدم ذات العالم . ومعنى قولنا : كان ومعه العالم وجود الذاتين معاً ، وهما ذات الله وذات العالم . وليس من الضروري ان نفرض وجود شيء ثالث وهو الزمان ، فان افتراض وجود زمان متقدم على وجود العالم ليس سوى فعل من أفعال الوهم (أو الخيال) الذي يعجز عن تصور بداية ليس قبلها شيء . اما العقل فليس يمتنع عليه ادراك ذلك . وما يقال على الزمان يقال كذلك على المكان ، فكما لا نستطيع أن نتصور للزمان بداية ،كذلك لا نستطيع أن نتصور للمكان حدوداً . ولو قيل ان المكان يتعلق بالحس الظاهر،والزمان يتعلق بالحس الباطن،لما تغير في المسألة شيء ، لأننا في كلا الحالين لا نخرج عن المحسوس . فالبعد المكاني تابع للجسم،والبعد الزماني تابع للحركة، وإذا كنا نستطيع أن نقيم الدليل على تناهي اقطار الجسم كما نستطيع أن نبرهن على تناهي الحركة من طرفيها،فمرد ذلك إلى أن الزمان والمكان يرجعان إلى علاقات بين تصورات يخلقها الله في أذهاننا . فالزمان والمكان اذن حادثان ومخلوقان . وهذا قريب من رأي (كانت) الذي زعم ان الزمان والمكان صورتان قبليتان محيطتان بمدركاتنا الحسية،والفرق بين الغزالي و(كانت) ان الزمان والمكان عند الغزالي هما علاقات بين التصورات،تخلق بخلقها،أو بالاحرى

يخلقها الله في عقولنا،على حين أنهما عند (كانت) صورتان قبليتان يخلقهما العقل بنفسه ليرتب فيهما ظواهر الطبيعة .

٣ ــ **والدليل الثالث** ، قولهم : ان العالم كان قبل وجوده ممكناً ، إذ يستحيل أن يكون ممتنعاً ثم يصير ممكناً . وهذا الامكان قديم لا أول له ، لاننا اذا فرضنا ان للإمكان بداية كان الشيء قبل امكانه غير ممكن ، وهذا يؤدي إلى اثبات حالة لم يكن العالم فيها ممكناً،ولا كان الله عليه قادراً . ولكن الامكان وصف اضافي لا قوام له بنفسه،فلا بد اذن من أن يكون له حامل يضاف اليه ،كالسواد والبياض، فانهما لا يقومان الا في شيء أسود أو ابيض ، فاذا كان الامكان قديماً وجب أن يكون حامل هذا الامكان قديماً أيضاً ، وهو العالم .

ويرد الغزالي على هذا الدليل بقوله : إذا كان العالم ممكن الحدوث منذ الأزل فلا جرم انه ما من وقت الا ويتصور احداثه فيه . ولكن لا يلزم عن ذلك ان يكون العالم موجوداً أبداً بالفعل ، لأنه لو كان كذلك لكان واجب الوجود لا ممكن الوجود ، وهذا خلاف المفروض . هذا الذي عبر عنه ابن رشد بعد ذلك بقوله؛ان الامكان الازلي هو الوجود الضروري . الا ان الامكان في نظر الغزالي ليس أمراً وجودياً، وانما هو أمر تابع لقضاء العقل، «فكل ما قدر العقل وجوده ولم يمتنع عليه تقديره سميناه ممكناً (١) » .

٤ ــ **والدليل الرابع** قولهم: ان كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه في حدوثه، لأن الحادث لا يستغني عن المادة، أما المادة نفسها فلا تكون حادثة، وانما الحادث هو الصور ، والاعراض ، والكيفيات ، واذن كل حادث فهو قبل حدوثه ممكن الوجود، وامكان الوجود يحتاج إلى محل يقوم به، وهذا المحل هو المادة . ولا يمكن أن يكون لهذه المادة مادة أخرى تقوم بها ، اذ لو صح ذلك لتسلسل الأمر الى غير نهاية، فالمادة اذن ليست حادثة ، وانما هي ازلية .

ويرد الغزالي على هذا الدليل بما يشبه ردّه على الدليل الثالث،فيقول: ان الامكان والامتناع والوجوب أمور عقلية ، لا تحتاج إلى موضوع أو محل تقوم به ، ولو احتاج الامكان إلى محل لاحتاج الامتناع إلى محل، وهذا متناقض .

---

١ ــ تهافت الفلاسفة ، ص : ٧٥ .

وسنعود إلى مناقشة هذه الأدلة . . . عند كلامنا على فلسفة ابن رشد ، الاً اننا نستطيع أن نقول منذ الآن:إن الغزالي لم يلتزم في رده على ادلة الفلاسفة الا أمراً واحداً وهو ابطال مذهبهم ، والتغيير في وجه ادلتهم بما يبين تهافتهم ، وهو لم يستقص في كتاب تهافت الفلاسفة جميع أدلة الفلاسفة ، بل حذف منها ما يجري مجرى التحكم ، واقتصر على ايراد ما له وقع في النفس ، مما يجوز أن يكون باعثاً على التشكك . قال : واما اثبات المذهب الحق فسنصنف فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا ، ان ساعد التوفيق ، ونسمّيه قواعد العقائد ، ونعتني فيه بالاثبات كما اعتنينا في هذا الكتاب بالهدم (١) .

ومعنى ذلك كله ان الغزالي لم يورد أدلة الفلاسفة على قدم العالم الا ليبين تناقضها ، وفي ابطاله لحجج الفلاسفة برهان على ان العقل المجرد من الشرع لا يستطيع أن يحيط بهذه المسائل . ان في وسع العقل ان يورد على قدم العالم وحدوثه حججاً متعارضة تتفرع بعضها من بعض ، وتشتبك بعضها مع بعض ، حتى تزيد الأمر اشتباها ، فكأن هذه المسألة شبيهة بإحدى متناقضات العقل المحض التي اشار اليها (كانت) ، حتى ان الغزالي يقول ، في كلامه على آبدية العالم ، ان العالم يجوز ان يبقى ، ويجوز أن يفنى ، ولا ترجيح عنده في العقل لأحد هذين النقيضين ، والوسيلة الوحيدة التي تسمح بالترجيح هي الرجوع إلى الشرع ، فالشرع قد قرر لنا حدوث العالم ، وما على العقل الاً ان يسلم به .

ب ــ مسألة روحانية النفس

في كتاب تهافت الفلاسفة مسألتان تتعلقان بروحانية النفس ، وهما :

١ ــ المسألة الثامنة عشرة ، وهي تعجيز الفلاسفة عن إقامة البرهان العقلي على ان النفس الانسانية جوهر روحاني قائم بنفسه ، وليس بجسم ، ولا عرض .

---

١ ــ تهافت الفلاسفة ، ص : ٨٠ .

٢ — المسألة التاسعة عشرة ، وهي ابطال قولهم ان النفوس البشرية يستحيل عليها العدم بعد وجودها ، وانها سرمدية لا يتصور فناؤها .

أما الخوض في المسألة الاولى فقد استدعى من الغزالي شرح مذهب الفلاسفة في قوى النفس. وهي كما يقول أمور مشاهدة اجرى الله العادة بها ، وليس فيها ما يجب انكاره . وليس غرض الغزالي من مناقشة الفلاسفة في هذه المسألة إنكار روحانية النفس ، فان الشرع لم يجيء بنقيضها ، وانما غرضه انكار دعواهم انهم يستطيعون ببراهين العقل أن يثبتوا أن النفس جوهر قائم بنفسه(١) .

وفي كتاب تهافت الفلاسفة عشرة ادلة على روحانية النفس ترجع في اصولها الاساسية إلى أدلة ابن سينا التي قدمنا ذكرها، الا ان الغزالي بالغ في التفصيل والتقسيم حتى ارجع بعض هذه الادلة العامة إلى عدة ادلة جزئية .

وها نحن ذاكرون لكم هذه الادلة العشرة كما وردت في كتاب تهافت الفلاسفة : وهي :

الدليل الأول — قولهم : ان العلوم العقلية تحل بالنفس الانسانية ، وهي محصورة ، وفيها آحاد لا تنقسم، فلا بد اذن من أن يكون محلها أيضاً غير منقسم. ولتقريب هذا الدليل من الاذهان نقول : ان كان محل العلم جسماً منقسماً ، كان العلم الحال فيه منقسماً أيضاً، ولكن معنى العلم الحال بالنفس غير منقسم، فمحله اذن ليس جسماً

والدليل الثاني—قولهم: إن كان بين العلم والعالم نسبة، فاما ان تكون هذه النسبة إلى كل جزء من أجزاء المحل ، واما ان تكون إلى بعض اجزاء المحل دون بعض ، واما أن لا يكون لواحد من الأجزاء نسبة اليه ، وهذه الأنواع الثلاثة من النسبة تصدق على الجسم لا على علاقة العالم بالمعلوم ، لأن العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم. فكيف يكون بينه وبين اجزاء المحل نسبة ؟

---

١ — تهافت الفلاسفة ص: ٢١٠ .

والدليل الثالث — قولهم : لو كان العلم في جزء من الجسم لكان العالم ذلك الجزء وحده دون سائر أجزاء الانسان ، مع أن العلم صفة للانسان بجملته من غير نسبة إلى جزء مخصوص ، أو محل مخصوص .

والدليل الرابع — قولهم : إن كان العلم يحل بجزء من الجسم فالجهل الذي هو ضده يجب أن يقوم بجزء آخر من الجسم ، ويكون الانسان في حالة واحدة عالماً وجاهلاً بشيء واحد ، وهذا محال ، لأن محل الجهل هو محل العلم . فلو كان منقسماً لما استحال قيام الجهل ببعضه والعلم ببعضه ، واستحالة الجمع بين الجهل والعلم في زمان واحد يدل على أن محلهما ليس جسماً ، وانما هو نفس لا تنقسم .

والدليل الخامس — قولهم : ان العقل يدرك نفسه من حيث هو عاقل ، أما القوى الجسمانية فانها لا تدرك نفسها .

والدليل السادس — قولهم : لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية كالحواس لما ادرك آلته ، ولكن العقل يدرك الدماغ والقلب وما يدعى آلته ، فدل ذلك على أنه ليس له آلة يدرك بها ، والا لما استطاع ادراكها .

والدليل السابع — قولهم . ان القوى التي تدرك بآلات جسمانية يعرض لها بادامة الادراك كلال ، وكذلك الأمور القوية الجلية الادراك فهي توهنها أو تفسدها حتى لا تدرك عقيبها المؤثرات الخفية ، كالصوت العظيم للسمع ، والنور العظيم للبصر ، فانه كثيراً ما يمنع من ادراك الاصوات الخفيفة والمرئيات الدقيقة ، بل من ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بالحلاوة الخفيفة ، والأمر في القوة العقلية بعكس ذلك ، فان إدامة النظر في المعقولات لا تتعبها ، وادراك الضروريات الجلية يقويها على ادراك النظريات الخفية .

والدليل الثامن — قولهم : ان اجزاء البدن كلها تضعف بعد منتهى النشوء والوقوف عند الاربعين ، وما بعدها ، فيضعف البصر والسمع وسائر القوى ، اما القوة العقلية فانها تقوى بعد ذلك .

والدليل التاسع – قولهم : ان الانسان يغير اجزاء بدنه ، فيكون جسمه في شيخوخته غير ذلك الجسم الذي كان له في صباه ، أما نفسه فتبقى هي بعينها .

والدليل العاشر – قولهم : ان القوة العقلية تدرك الكليات العامة التي يسميها المتكلمون احوالا ، وهذه الكليات أمور مجردة عن المادة ، وعن لواحق المادة ، لا اشارة اليها، ولا وضع لها،ولا مقدار،وهذا وحده كاف للدلالة على ان قيامها ليس بجسم .

ولسنا نريد الآن أن نبين كيف رد الغزالي على كل دليل من هذه الأدلة ، ولكننا نريد أن نقول فيها قولاً واحداً ، وهو أن جميع اعتراضاته مبنية على فكرة أساسية ، وهي استحالة الحكم على الكلي بما يُحْكَمُ به على الجزئي**مثال، ذلك** قوله في الرد على الدليل الأول : ليس ينبغي أن يكون كل حال في جسم منقسماً ، لأن العداوة التي تدركها الشاة في الذئب صفة حالة في الجسم مع كونها غير منقسمة . نعم انك إذا جعلت العلم منطبعاً في الجسم كانطباع اللون أو الشكل في الشيء وجب عليك أن تقول ان العلم ينقسم بانقسام محله ، ولكن نسبة العلم إلى محله قد تكون على وجه آخر لا يجوز فيه الانقسام عند انقسام المحل . **ومثال ذلك** أيضاً قوله في الرد على الدليل الثامن : ان لنقصان القوى وزيادتها اسباباً كثيرة لا تنحصر ، فقد يقوى بعض القوى في ابتداء العمر وبعضها في الوسط ، وبعضها في الآخر . فالشم يقوى بعد الاربعين والبصر يضعف، وان تساويا في كونهما حالين في الجسم . وربما كان أحد الاسباب في سبق الضعف إلى البصر دون العقل ان البصر أقدم ظهوراً ، حتى قيل ان الشيب إلى شعر الرأس أسبق منه إلى شعر اللحية لأن شعر الرأس أقدم ، فهذه الامور إذا خاض فيها المرء ولم يردها إلى مجاري العادات فلا يمكنه أن يبني عليها علماً موثوقاً به . **ومثال ذلك أخيراً** قوله في الرد على الدليل التاسع : ان الانسان ، وان عاش مائة سنة مثلا ، فلا بد من ان يبقى فيه اجزاء من النطفة . قال: إذا صبَّ في موضع رطل من الماء ، ثم صب عليه رطل آخر ، حتى اختلط به ، ثم أخذ منه رطل ، ثم صب عليه رطل آخر ، ثم أخذ منه رطل ، ثم لا يزال يفعل كذلك الف مرة ، فنحن في المرة الأخيرة نحكم بان شيئاً من الماء الاول باقٍ ، وانه ما من رطل يؤخذ

منه الا وفيه شيء من ذلك الماء ، فليس يصح اذن ان نقول ان جسم الانسان يتبدل كله،وان نفسه لا تتبدل .

ومعنى ذلك كله ان الحكم الثابت لبعض الأشياء ليس يلزم أن يثبت لكلها ، ان أدلة الفلاسفة على روحانية النفس لا تخلو من التعميم ، انهم يحكمون على الكلي بما يحكمون به على الجزئي ، فلا غرو إذا عجزوا عن البرهان على ان النفس جوهر روحاني مفارق . لا شك ان بطلان الدليل لا يدل على بطلان المدلول عليه ، فالغزالي يؤمن بروحانية النفس إيمان مسلم بها من الشرع ، أما الفلاسفة فانهم يحاولون أن يثبتوا هذه الروحانية بالبراهين العقلية المستقلة عن الشرع . ولو علقوها بالألطاف الالهية لكفوا أنفسهم مؤونة هذا الجدل الطويل .

وما يقال على برهنة الفلاسفة على روحانية النفس يقال أيضاً على برهنتهم على خلودها ، فهم قد بينوا ان النفس لا تموت بموت البدن ، لأن البدن ليس محلاً لها ، وانما هو آلة تستعملها النفس بواسطة قواها الجسمانية ، وفساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة الا أن يكون حالاً فيها . وإذا كان للنفس فعلان أحدهما بمشاركة الآلة كالاحساس والتخيل والشهوة والغضب،والآخر دون مشاركة الآلة كادراك المعقولات المجردة ، فلا جرم ان الفعل الذي للنفس بمشاركة الآلة يفسد بفساد البدن، أما الفعل الذي للنفس دون مشاركة الآلة فهو لا يفسد بفساده .

ويعترض الغزالي على ذلك بقوله ان بقاء النفس بعد البدن لا يثبت بالبراهين العقلية ، فلا يكفي ان نقول ان النفس ليست حالة في جسم ، ولا أن نقول ان تعلقها بالبدن تعلق عرضي حتى نثبت أنها لا تموت بموته . فقد تفنى النفس بقدرة الله أو تفنى بأسباب أخرى لم تخطر ببال الفلاسفة ، وليس هناك دليل عقلي على ان البسيط لا يفنى ، ولو قررنا مع الفلاسفة ، ان النفس تبقى بعد البدن بقاء سرمدياً بالطبع ، وان البدن يموت وينحل إلى عناصره ويتلاشى ، لساقنا هذا القول إلى انكار بعث الاجساد .

وقصارى القول ان الغزالي لا يكفر الفلاسفة لقولهم بروحانية النفس وخلودها، بل يبدعهم في هذا القول لمحاولتهم البرهان عليه بالعقل دون الشرع .وموقفه إزاء هذه القضية موقف غريب ، فهو لا يذكر أدلة الفلاسفة الا ليفندها، وهو لا يفندها لأنها تخالف أصلاً من اصول الدين ، بل لأنها قد تجر إلى الاستغناء عن الشرع . فليس يصح اذن ان نستنتج من جدله أنه يرتاب في روحانية النفس وبقائها بعد الموت، وانما ينبغي لنا أن نستنتج من ذلك ان العقل في نظره عاجز عن الخوض في هذه الأمور ، وما أوتيتم من العلم الا قليلاً .

ونضيف إلى ذلك ان النفس في نظر الغزالي حادثة كغيرها من أشياء هذا العالم ، وهي تولد على الفطرة ثم تصبح بعد ذلك قابلة لجميع العلوم، وانما يفوت نفساً من النفوس حظها منه بسبب يطرأ عليها من خارج [1] ، وهكذا فان « النفس الناطقة الانسانية أهل لاشراق النفس الكلية عليها، ومستعدة لقبول الصور المعقولة عنها بقوة طهارتها الأصلية وصفاتها الأولى [2] » . وإذا علمنا ان العوالم عند الغزالي ثلاثة، عالم الملكوت وعالم الجبروت، وعالم الملك ، علمنا ان النفس الانسانية يجب أن تكون متصلة بهذه العوالم الثلاثة ، فكأن عالم الملكوت عالم المثل الافلاطونية، وكأن عالم الملك عالم الظواهر الحسية. والفرق بين الغزالي وافلاطون ان الغزالي جمع صور الموجودات كلها في اللوح المحفوظ ، كما جمعها الفارابي وابن سينا في العقل الفعال، على حين ان افلاطون اثبت لكل مثال من المثل وجوداً مستقلاً مفارقاً . قال الغزالي : « للنفس جنبتان جنبة إلى الملإ الأعلى ، وجنبة إلى العالم السفلي [3] » ، « والنفس ان سلطت على العالم الاسفل فهي تتوصل اليه بآلة الجسم ، ثم أفعالها تظهر في الجسم في مواضع عشرة احصيناها فيما تقدم، فمنها الحواس الخمس من الشم، والذوق، واللمس، والسمع ، والبصر ، وهذه علة وسبب للقوى الخمس الباطنة، اعني القوة الخيالية، والذاكرة

---

١ ــ رسالة اللدنية، ص: ٤٦ .

٢ ــ المصدر نفسه، ص: ١٩ .

٣ ــ معراج السالكين، ص: ٥٥ .

والحافظة ، والتفكر ، والوهم ، فلزوم هذه المدركات للنفس ضروري (١) ، لتحقيق اتصالها بالعالم السفلي ، اما اتصالها بالعالم العلوي فيتم بطريق الالهام والاشراق . وسنبين عند كلامنا على الالهام ان الحق لا يدخل النفس بطريق الحواس، بل يدخلها بطريق القلب ، لأن القلب من عالم الملكوت والحواس مخلوقة لعالم الملك .

ج – رأي الغزالي في السببية

يرى الغزالي ان الله مريد « وكيف لا يكون مريداً ، وكل فعل صدر منه أمكن ان يصدر منه ضده »،وهو مدبر للحادثات، فلا يجري في الملك والملكوت قليل أو كثير إلاّ بأمره ، له السلطان والقهر ، والخلق والأمر ، والسماوات مطويات بيمينه ، لا يعزب عن قدرته تصاريف الامور . ولا تحصى مقدوراته (٢) .

وارادة الله مطلقة لا حد ولا قيد ولا شرط لها، وهي التي تحدث الحوادث في الأوقات اللائقة بها على وفق سبق العلم الازلي . والله قادر على كل شيء وعالم بكل شيء ، وهو السبب الاول والوحيد لكل شيء ، يحدث العالم بارادته ويبطله بإرادته . وارادته ليست كارادتنا مقيدة بالبواعث والعوامل، وإنما هي ارادة محضة ، تفعل ما تشاء كما تشاء .

والقول ان الله هو السبب الاول والوحيد لكل شيء ، هو الذي حمل الغزالي على انكار التلازم الضروري بين الاسباب والمسببات الطبيعية . فهو يقول : لا يوجد في العالم الاّ فعل واحد ، وهو فعل الموجود المريد ، اما فعل الطبيعة فلا حقيقة له، لأن العقل لا يستطيع أن يرد هذا الفعل إلى مجرد علاقة زمانية بين شيئين. لا شك ان بعض المتكلمين قد أخذوا، قبل الغزالي، بمثل هذه الآراء، إلاّ ان جرأة الغزالي على انكار الضرورة العقلية لقانون السببية فاقت كل ما الفناه حتى الآن من الاقدام على الهدم . ومن السهل علينا ان نلخص رأي الغزالي في مسألة السببية بايراد النص التالي :

---

١ – معراج السالكين، ص: ٦٩ – ٦٢.
٢ – الاحياء ، الجزء الاول، ص: ٩٥ – ٩٦ .

قال الغزالي : « الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً ، وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا ، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا اثبات أحدهما متضمن لاثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر . فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الري والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، واسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جرا ، إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم ، والصناعات ، والحرف ، وان اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، يخلقها على التساوق ، لا لكونها ضرورية في نفسها غير قابلة للفرق ، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وادامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلم جرا ، إلى جميع المقترنات (١) » . وإذا حصرنا كلامنا في مثال واحد ، وهو احتراق القطن عند ملاقاة النار ، قال الغزالي : فاعل الاحتراق في القطن ليس النار ، وانما هو الله ، فان النار وهي جماد ، لا فعل لها .

ثم يزيد ذلك بياناً فيقول : « وليس لهم دليل الا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ، ولا تدل على الحصول به ، وانه لا علة سواه (٢) » .

والخلاصة اننا نشاهد تعاقب حادثتين فنسمي الأولى منهما سبباً والثانية مسبباً . غير ان مجرد اعتيادنا مشاهدة هذا التعاقب لا يسمح لنا بأن نقول ان الحادثة الاولى علة الحادثة الثانية ، ولا أن نستنتج من تعاقب حادثتين في مشاهداتنا ان هذا التعاقب يجب أن يكون ضرورياً ودائماً.

ومعنى ذلك كله انكار السببية في حوادث الطبيعة انكاراً تاماً . وليس في الفلاسفة

---

١ ــ تهافت الفلاسفة، ص: ١٩٥ .

١ ــ تهافت الفلاسفة، ص: ١٩٦ .

المحدثين من نحا نحو الغزالي في هذه المسألة الاّ الفيلسوف الانكليزي (داويد هيوم)، فهو ينكر ارتباط العلة بالمعلول ارتباطاً ضرورياً، ويزعم ان الانسان لا يشاهد الاّ تعاقب ظاهرتين، وليس تعاقبهما دليلاً على وجود السببية، ولا حجة توجب أن تكون الظاهرة الاولى علة، والثانية معلولاً، وإذا كنا نتوقع حدوث الظاهرة الثانية بعد حدوث الظاهرة الأولى فمرد ذلك إلى العادة، فهي التي توحي بهذه النتيجة وتحمل على القول انه ما دامت الظاهرة الثانية قد ارتبطت بالظاهرة الاولى في التجارب الماضية، فلا بدّ من ان ترتبط بها في التجارب المقبلة. وعلى ذلك فان فكرة السببية ذاتية، وهي خدعة من خدع الخيال، ليس لها وجود إلاّ في قضاء العقل. وإذا قلنا للغزالي ان رفع الاسباب مبطل للعلم، وان ذلك يؤدي في النهاية إلى قلب الكتاب حيواناً والعصا ثعباناً وجرة الماء شجرة تفاح، قال: «ان الله خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها، ولم ندّع ان هذه الامور واجبة، بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى ترسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تنفك عنه[1].» «ولذلك لم ينبت قط من الشعير حنطة، ولا من بذر الكمثرى تفاح[2]».

وبديهي ان الاسباب التي حملت الغزالي على انكار مبدأ السببية ترجع في النهاية إلى رغبته في ترك باب المعجزات مفتوحاً. فهو لم ينكر فعل الطبيعة الا ليعلق الأفعال والاسباب كلها بارادة الله، وهو لم يجوز ان يلقى نبي في النار، فلا يحترق، الا لاعتقاده ان الله قادر على خرق العادات، قال: «ومن استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد من قدرة الله ما يحكى من معجزات الانبياء»، فالنار عند الغزالي ليست علة الاحتراق، والدواء ليس علة الشفاء، لأن الفاعل الحقيقي هو الله، فالله سبحانه خلق هذه الظواهر، وجعل بعضها بعد بعض على سبيل التساوق، لا لكونها ضرورية بنفسها، بل لغاية نجهل حكمتها، وفعل الله متصل، وهو يربط اذا شاء ظاهرة

---

١ ــ التهافت، ص: ١٩٩.
٢ ــ التهافت، ص: ٢٠٢.

بظاهرة ، وحركة بحركة ، ويقطع إذا شاء هذا الارتباط . وهذا قريب من رأي (ديكارت) الذي زعم ان الله يخلق العالم في كل آن ، وقريب كذلك من رأي (مالبرانش) الذي زعم ان الله هو العلة المباشرة لكل فعل من افعال الانسان ، لا بل هو العلة الحقيقية لارتباط ظواهر الطبيعة بعضها ببعض ، ومن تذكر الاصول التي بنى عليها الغزالي أفعال الله لم يعجب لانكاره الضرورة العقلية لقانون السببية، لأن الله عنده هو السبب الأول والآخر لكل شيء ، والطبيعة مسخَّرة لارادة الله لا تعمل بنفسها ، بل هي مستعملة من جهة فاطرها . والسببية الحقيقية ترجع إلى علاقة ارادية بين الله والعالم . أما ارتباط الاسباب والمسببات الطبيعية بعضها ببعض فليس له قيمة بنفسه ، ولا معنى له إلا إذا استند إلى ارادة الله .

فانتم ترون ان الغزالي لم يشك في مبدإ السببية الطبيعية الا في سبيل الدفاع عن العقيدة الدينية ، لأن القول ان الطبيعة تعمل بنفسها على وفق نظام ثابت مضاد للقول ان الله قادر على كلّ شيء ، وأن كل حادث هو فعله ، وخلقه ، واختراعه ، كما ان القول بالتلازم الضروري بين الاسباب والمسببات مضاد للقول بوجود الخوارق والمعجزات .

وقد شرح ابن رشد ، رأي الفلاسفة المسلمين في المعجزة فقال : « فيكون تصديق النبي أن يأتي بالخارق ، وهو ممتنع على الانسان ، ممكن في نفسه ، وليس يحتاج في ذلك ان نضع ان الامور الممتنعة في العقل ممكنة في حق الانبياء . واذا تأملت المعجزات التي صحَّ وجودها وجدتها من هذا الجنس ، وأبينها في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقاً من طريق السماع كانقلاب العصا حيّة ، وإنما ثبت كونه معجزاً بطريق الحس والاعتبار لكل انسان وجد ويوجد إلى يوم القيامة . وبهذا فاقت هذه المعجزة سائر المعجزات . فليكتف بهذا من لم يقنع بالسكوت عن هذه المسألة ، وليعرف ان طريق الخواص في تصديق الأنبياء طريق آخر قد نبّه عليه ابو حامد في غير ما موضع ،وهو الفعل الصادر عن الصفة التي فيها

سمي النبي نبياً الذي هو الاعلام بالغيوب، ووضع الشرائع الموافقة للحق، والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق (١) » .

الا ان الغزالي لم يقنع بالسكوت عن هذه المسألة بل ارجع حدوث المعجزات إلى تاثير ارادة الله قال : « وكذلك احياء الميت، وقلب العصا ثعباناً ممكن بهذا الطريق وهو ان المادة قابلة لكل شيء ، فالتراب يستحيل نباتاً ، ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان له دماً ، ثم الدم يستحيل منياً ، ثم المني ينصب في الرحم فيتخلق حيواناً ، وهذا بحكم العادة واقع في زمان متطاول ، فلمَ يُحيلُ الخصم، ان يكون في مقدورات الله تعالى ، ان يدبر المادة في هذه الاطوار في وقت أقرب مما عهد فيه » (٢) .

فاذا كان في مقدورات الله أن يدبر المادة في وقت أقرب من الوقت المعتاد ، كان من الممكن حصول المعجزات والخوارق . وقد فطن ابن خلدون إلى هذه المسألة في سياق كلامه على موضوع آخر ، فقال : ان الطبيعة لا تترك أقرب الطرق في أفعالها وترتكب الأعوص والأبعد ، ثم قال في مكان آخر : وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب ، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء ، لكنه أجرى الأمور على مستقر العادة .

وقصارى القول ان السببية الوحيدة التي يعترف بها الغزالي هي التي ترجع إلى ارادة حرة واختيار تام ومعرفة شاملة ، وهذه صفات لا تصدق الا على الله . فان الله عالم ، قادر ، مريد ، يفعل ما يشاء ، ويحكم بما يريد ، يخلق المختلفات والمتجانسات كما يريد ، وعلى ما يريد . وإذا كانت الاسباب والمسببات الطبيعية لا تنطوي على تلازم ضروري ، فان ارتباط جميع حوادث الكون بالفاعل المريد ينقل السببية من المستوى الطبيعي إلى المستوى الالهي .

---

١ — تهافت التهافت، ص: ١٢٢ .

٢ — التهافت، ص: ٦٨ .

٣ ـ مقومات التصوف عند الغزالي

تصوف الغزالي تصوفُ مسلمٍ،سنّي،متعبدٍ،آمن بالله ، وبالنبوة ، وباليوم الآخر وكفَّ نفسه عن الهوى ، واعرضَ عن الجاه والمال ، وهرب من الشواغل والعلائق ، واقبل بكنه همته على الله تعالى ، لذلك كان التصوف عنده مبنياً على علم وعمل ، اما العلم فقد حصّله من مطالعة كتب المتصوفين ، ككتاب قوت القلوب لابي طالب المكي ، وكتب الحارث المحاسبي ، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد، والشبلي ، وأبي يزيد البسطامي وغيرهم (١) ، واما العمل فقد حصَّله بالذوق والحال وتبدل الصفات . وهو في ذلك يقول : « وكان العلم أيسر علي من العمل . . . وكم من الفرق بين ان تعلم حد الصحة وحد الشبع واسبابهما وشروطهما ، وبين أن تكون صحيحاً وشبعان ، وبين أن تعرف حدَّ السكر ، وانه عبارة عن حالة تحصل من استيلاء أبخرة تتصاعد من المعدة على معادن الفكر ، وبين أن تكون سكران.. فكذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطه وأسبابه ، وبين أن تكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا (٢) » .

وربما كان تصوف الغزالي أقل حرارة من تصوف كبار المتصوفين الذين فارقوا الأخلاق الطبيعية ، واخمدوا الصفات البشرية ، وجانبوا الدعاوى النفسانية ، وبذلوا المجهود،وأنسوا بالمعبود ، بل ربما كان تحليله لاحوال المتصوفين أقل تعمقاً من تحليل ابن سينا لمقامات العارفين ،ولكن ما نجده في كتاب الاحياء من وصف لحالات التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والتوكل والرضا والمحبة يدل على أن الغزالي ذاق حقيقة التصوف ، وتميز على غيره بالجمع بين علم المعاملة وعلم المكاشفة، لذلك نجده ينتقد الجهال الذين تناسوا العقيدة الدينية ، واغترّوا بالشطح والطامّات والترهات، وانتهى بهم طول التفكر إلى ادعاء الكرامات والقول بوحدة الوجود .

---

١ ـ المنقذ من الضلال ، ص: ١٠٠ ـ ١٠١ .

٢ ـ المنقذ من الضلال ، ص: ١٠١ ـ ١٠٢ .

وسنقصر كلامنا في هذا الفصل على الالمام ببعض مقوّمات التصوف عند الغزالي وهي **الالهام ، والزهد ، ومحبة الله .**

١ ـــ الالهام

يرى الغزالي ان العلوم انما تثبت في القلب بطريقين : أحدهما طريق الاستدلال والتعلم ، والآخر طريق الوحي والالهام ، فاذا سلك المرء الطريق الاول احتاج إلى الحيلة،والاجتهاد،والاعتبار ، والاستبصار ، وإذا سلك الطريق الثاني احتاج إلى الاستغراق في التأمل الباطني . وفوق هذا التأمل الباطني درجة من المعرفة يدرك معها المرء كيف حصل له ذلك الالهام ، ومن اين حصل ، وتسمّى هذه المعرفة وحياً ، وهي ما يختص به الانبياء ، أما الالهام فيختص به الاولياء ، واما العلم الحاصل بطريق الاعتبار والاستبصار والاستدلال فيختص به العلماء .

والغزالي يفضل العلم الذي يحصل في القلب بطريق الالهام على العلم الذي يحصل فيه بطريق الاستدلال والتعلّم. ومن أجمل ما في كتاب الاحياء من التشبيهات تشبيه القلب بحوض محفور في الأرض ، فإما ان يساق اليه الماء من فوقه بأنهار تفتح فيه ، وإما ان يحفر أسفل الحوض ، ويرفع منه التراب ، إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافي، فيتفجر من أسفل الحوض . قال الغزالي :

« والقلب مثل الحوض ، والعلم مثل الماء ، وتكون الحواس الخمس مثل الانهار ، وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس ، والاعتبار ، والمشاهدات حتّى يمتلىء علماً ، ويمكن أن تسدّ هذه الانهار بالخلوة ، والعزلة ، وغض البصر ، ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره ، ورفع طبقات الحجب عنه ، حتّى تتفجر ينابيع العلم من داخله . فاعلم ان هذا من عجائب أسرار القلب ، ولا يسمح بذكره في علم المعاملة ، بل القدر الذي يمكن ذكره ان حقائق الأشياءمسطورة في اللوح المحفوظ ، بل في قلوب الملائكة المقربين ، فكما ان المهندس يصور أبنية الدار في بياض، ثم يخرجها إلى الوجود علىوفق تلك النسخة،فكذلك فاطر السموات والارض،

كتب نسخة العالم من أوله إلى آخره في اللوح المحفوظ، ثم أخرجه إلى الوجود على وفق تلك النسخة . والعالم الذي خرج إلى الوجود بصورته تتأدى منه صورة أخرى إلى الحس والخيال، فان من ينظر إلى السماء، والأرض، ثم يغمض بصره، يرى صورة السماء والأرض في خياله ، حتّى كأنه ينظر اليها . ولو انعدمت السماء والارض،وبقي هو في نفسه لوجد صورة السماء والأرض في نفسه، كأنه يشاهدهما وينظر اليهما، ثم يتأدى من خياله أثر إلى القلب ، فتحصل فيه حقائق الاشياء التي دخلت في الحس والخيال . والحاصل في القلب موافق للعالم الحاصل في الخيال ، والحاصل في الخيال موافق للعالم الموجود في نفسه خارجاً من خيال الانسان وقلبه ، والعالم الموجود موافق للنسخة الموجودة في اللوح المحفوظ . فكأنّ للعالم اربع درجات في الوجود : وجوده في اللوح المحفوظ ، وهو سابق على وجوده الجسماني ، ويتبعه وجوده الحقيقي ، ويتبع وجوده الحقيقي وجوده الخيالي ، أعني وجود صورته في الخيال ، ويتبع وجوده الخيالي وجوده العقلي ، اعني وجود صورته في القلب[1] » .

وهذا النص وحده كاف للدلالة على ان المعرفة تحصل في النفس بطريقين : الأول طريق الحواس والاعتبار والمشاهدة وهو طريق التجربة الخارجية . والثاني طريق القلب وتطهيره ورفع الحجب عنه ، وهو طريق التجربة الداخلية . وكلا الطريقين يؤدي إلى نتيجة واحدة ، لأن صورة العالم الخارجي محفوظة في النفس ، فاما ان تتوجه النفس إلى الخارج فتتأدى اليها المعرفة بطريق الحواس ، وإما ان تتوجه إلى ذاتها ، وتدرك صورة العالم المحفوظة في القلب فتتفجر منه المعرفة ، والمعرفة التي تتفجر من القلب أصفى وأدوم ، لا بل هي كما يقول الغزالي أكثر وأغزر .

وقد عني الغزالي في كتاب عجائب القلب وكتاب السماع والوجد من « احياء علوم الدين » بوصف العلم الحاصل في القلب بطريق الكشف والالهام ، فقال : « فاذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة،وأشرق النور في القلب،وانشرح الصدر ، وانكشف له سر الملكوت ، وانقشع عن وجه القلب حجاب الغرة بلطف الرحمة ،

---

١ ــ احياء علوم الدين ، الجزء الثالث ، ص: ١٩ ــ ٢٠ .

وتلألأت فيه حقائق الامور الالهية ، فليس على العبد الا الاستعداد بالتصفية المجردة ، واحضار الهمة مع الارادة الصادقة ، والتعطش التام ، والترصد بدوام الانتظار لما يفتحه الله من الرحمة ، فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر ، وفاض على صدورهم النور ، لا بالتعلّم والدراسة والكتابة للكتب ، بل بالزهد في الدنيا ، والتبرؤ من علائقها ، وتفريغ القلب من شواغلها والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى [1] » .

ومعنى ذلك كله ان العلم المبني على الالهام انما يحصل في النفس بطريق الزهد ، وتطهير القلب والتجافي عن دار الغرور . لأن المعرفة قسمان : معرفة حسية ، ومعرفة صوفية ، الأولى تحصل بطريق الاحساس والادراك ، والثانية تحصل بطريق التأمل الباطني . وللقلب كما يقول الغزالي بابان : باب مفتوح على عالم الملكوت ، وهو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة ، وباب مفتوح على الحواس الخمس المتمسكة بعالم الملك والشهادة ، ويكفي لادراك عالم الملكوت ان يطهر الانسان نفسه من العلائق الحسية ، وأن يتحرر من الشواغل الجسمانية ، وان يفتح صدره للنور ، ويتعرض للنفحات الالهية .

ومن أحسن الامثلة الدالة على كيفية حصول العلم في النفس مثال ذكره الغزالي في كتاب ميزان العمل، قال : « ان اهل الصين والروم تباهوا بحسن صناعة النقش والتصوير بين يدي بعض الملوك ، فاستقر رأي الملك على ان يسلم اليهم صفّة ، ينقش أهل الصين منها جانباً وأهل الروم جانباً ، ويرخى بينهم حجاب بحيث لا يطلع كل فريق على صاحبه ، فاذا فرغوا رفع الحجاب ، ونظر إلى الجانبين ، وعرف رجحان من رجح من الفريقين ، ففعل ذلك، فجمع أهل الروم من الأصباغ الغريبة ما لا ينحصر ، ودخل أهل الصين وراء الحجاب من غير صبغ وهم يجلون جانبهم ويصقلونه ، والناس يتعجبون من توانيهم في طلب الصبغ ، فلما فرغ أهل الروم ادّعى أهل الصين انا أيضاً قد فرغنا ، فقيل لهم كيف فرغتم ولم يكن معكم صبغ ، ولا اشتغلتم بنقش ؟ فقالوا : ما عليكم ، ارفعوا الحجاب ، وعلينا تصحيح دعوانا ،

---

١ ــ الاحياء ، الجزء الثالث ، ص: ١٨ .

فرفعوا الحجاب ، فاذا جانبهم قد تلألأت فيه جميع الأصباغ الرومية الغربية ، إذ كان قد صار كالمرآة لكثرة التصفية والجلاء ، فازداد حسن جانبهم بمزيد الصفاء وظهر فيه ما سعى في تحصيله غيرهم (١) » . فهذا المثال يدل على ان لحصول النقش طريقين : أحدهما تحصيل عين النقش كطريق أهل الروم ، والثاني الاستعداد لقبول النقش من خارج ، وكذلك حصول العلم للنفس ، فهو إما أن يحصل فيها بطريق النظر العقلي ، واما ان يحصل فيها بطريق الالهام .

قال الغزالي : « إذا فرضنا مرآة قد ستر الخبث صفاءها، ومنع انطباع صورنا فيها ، فكمال المرآة أن تستعد لقبول الصور ، فتحيلها كما هي عليها، وعلى مكملها وظيفتان ، احداهما الجلاء والصقل ، وهي ازالة الخبث الذي ينبغي ان لا يكون ، والثانية ان يحاذي بها نحو المطلوب حكاية صورته ، فكذلك نفس الآدمي مستعدة لأن تصير مرآة يحاذي بها شطر الحق في كل شيء ، فتنطبع بها كأنها هو من وجه ، وان كانت غيره من وجه آخر ، كما في الصورة والمرآة (٢) » . لذلك كانت تصفية القلب بالعزلة ، والخلوة ، والزهد في الدنيا ، وسيلة لازالة الخبث عنها ، حتى تصبح مرآة صقيلة تنطبع فيها الصور انطباعاً مباشراً بطريق الوحي والالهام ، ولذلك أيضاً كانت اولى وظائف المتعلم تقديم طهارة النفس وتجريدها من رذائل الاخلاق . فكما لا تصح الصلاة إلا بتطهير الجوارح من الأحداث والأخباث ، كذلك لا تصح عمارة القلب بالعلم الا بعد طهارته من خبائث الاخلاق وأنجاس الاوصاف .

٢ ـــ الزهد

قلنا ان العلم المبني على الالهام لا يحصل في النفس الا بتطهير القلب وتصفيته بالعزلة والزهد ، وهو العلم الحقيقي الذي يزيد صاحبه خشية ، وخوفاً ، وتوبة ، وصبراً ، ورجاء . ولكن ما هو الزهد ؟ الزهد في اللغة هو الاعراض عن الشيء ،

---

١ ـــ ميزان العمل ، ص: ٤٧ .
٢ ـــ ميزان العمل ، ص: ٣٩ ـــ ٤٠ .

وعند المتصوفين ترك ما شغلك عن الله ، او ترك حظوظ النفس من جميع ما في الدنيا ، بحيث لا يفرح الزاهد بشيء منها، ولا يحزن على فقده، ولا يأخذ منها الا ما يعينه على طاعة ربه . وإذا علمنا ان بعض المتصوفين يعرف التصوف بقوله : إنه بذل المجهود في طلب المقصود ، والانس بالمعبود ، وترك الاشتغال بالمفقود ، ادركنا ان الزهد من أهم اركان التصوف . وقد عرف الغزالي الزهد في كتاب الاحياء بقوله : انه انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه ، فكلّ من باع الدنيا بالآخرة فهو زاهد في الدنيا . وقوام هذا الزهد التقوى ، وكفّ النفس عن الهوى ، وقطعُ علاقة القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور والانابة إلى دار الخلود (١) .

وللزهد في نظر الغزالي ثلاث درجات : **الأولى** ان يزهد المرء في الدنيا وهو لها مشتهٍ ، وقلبه اليها مائل ، ونفسه إليها ملتفتة ، ولكنه يجاهدها ويكفها . **والثانية** ان يترك الدنيا طوعاً لاستحقاره إياها بالاضافة إلى ما طمع فيه ، كالذي يترك درهماً لأجل درهمين ، فانه لا يشق عليه ذلك ، وان كان يحتاج إلى انتظار . **والثالثة** ، وهي العليا ، ان يزهد طوعاً ويزهد في زهده ، فلا يرى زهده ، ولا يرى أنه ترك شيئاً لأن الدنيا في نظره لا شيء. ولكل درجة من هذه الدرجات الثلاث درجات فرعية . لأن الزهد يتفاوت في كل منها باختلاف قدر المشقة في الصبر .

والزهد اما ان يكون في المطعم ، واما ان يكون في الملبس ، واما أن يكون في المسكن ، واما ان يكون في الاثاث ، واما أن يكون في النساء ، واما أن يكون في الجاه والمال .

والغرض الاول من الزهد تحقيق الكمال الاخلاقي ، فإن هذا الكمال انما يحصل بالرياضة ، والمجاهدة ، وكف النفس عن الهوى . والغزالي يعتقد أن الانسان إذا سلك طريق الزهد استطاع أن يحسن اخلاقه ، لأن الأخلاق تقبل التغير . وكيف ننكر امكان تغير الاخلاق، ونحن نعرف بالمشاهدة أن خلق الحيوان يتغير بالاستئلاف

---

١ ــ الاحياء ، الجزء الرابع ، ص. ٢١١ ــ ٢٢٠ .

والتّربية ؟ نعم ان نواة النخلة لا تصير تفاحاً ، ولكنك تستطيع أن تتعهدها بالتّربية حتّى تقبل بعض الأحوال دون بعض ، وكذلك الغضب والشهوة ، فاننا لو اردنا قمعهما وقهرهما بالكلية ، حتّى لا يبقى لهما أثر ، لم نقدر على ذلك أصلاً ، ولكننا لو اردنا سلاستهما وقودهما بالرياضة والمجاهدة قدرنا عليه . وقد أمرنا الله بذلك ، وصار ذلك سبب نجاتنا ووصولنا اليه . فليس المقصود بالزهد تغيير الطباع بالكلية ، وإنما المقصود به ردها الى الاعتـــدال ، أو اصلاحها باكسابها بعض الصفات الملائمة . اننا لا نستطيع أن نقمع جميع شهوات النفس ، ولكننا نستطيع بالرياضة أن نوجهها ، وان نجتنب بعض نتائجها السيئة . وقوام هذه الرياضة ، **الارادة** ، لأن الارادة تدفع الاعضاء إلى القيـــام ببعض الأفعال المطابقة للفضائل المراد اكتسابها ، ومتى تكررت هذ الأفعال ورسخت آثارها في النفس انقلبت إلى ملكات . فمن اراد أن يصبح سخياً عود نفسه بعض أفعال السخاء بارادته ، حتّى يصبح ذلك طبيعة له ، وكلما استمر على فعل الخير انطبعت صورته في نفسه . وسبيل ذلك كله المحافظة على الاعتدال ، فان الاعتدال في الأخلاق أساس صحة النفس ، والميل عن الاعتدال سقم ومرض . ومثال النفس في علاجها بمحو الرذائل منها ، كمثال البدن في علاجه ، بمحو العلل منه ، وكما ان بدن المريض يحتاج إلى طبيب يعالجه ، فكذلك نفس المريد محتاجة إلى مرشد أي إلى شيخ يوجهها . ولا بد للمريد من احتمال مرارة المجاهدة والصبر لمدواة قلبه ، إن مرض البدن ينتهي بالموت ، أما مرض القلب فيدوم بعد الموت أبد الآباد .

وقد بين الغزالي أن للتصوّف مقامات تسمّى احوالا وهي التوبة ، والصبر والشكر ، والخوف ،والرجاء ، والفقر ، والزهد ، والتوحيد ، والتوكل ، والمحبة ، والشوق ، والنية ،والاخلاص ، والصدق ،والتفكر ، ويضبطها كلها قانون عام ، وهو القول أنها مؤلفة من علم وعمل . فالعلم هو المبدأ الذي يولد الحال ، وثمرة الحال العمل . مثال ذلك ان **العلم** في مقام الشكر هو معرفة النعمة والمنعم ، أما **الحال** فهو الفرح الحاصل بانعامه ، واما **العمل** فهو القيام بما هو مقصود المنعم ومحبوبه (١) .

---

١ ــ الاحياء ، الجزء الرابع ، ص: ٧٩ .

ولسنا نريد الآن ان نتكلم على جميع هذه المقامات، ولكننا نريد أن نقول في مقام الزهد قولاً واحداً ، وهو انه مقام شريف مبني على **علم وحال وعمل** . وقد قلنا انه انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه . فحال المرء بالاضافة إلى الشيء المعدول عنه يسمى زهدا ، وبالاضافة إلى المعدول اليه يسمى رغبة وحباً . والفرق بين الزهد والتوبة ، ان التوبة ترك المحظورات ، على حين ان الزهد ترك المباحات . ولذلك كان الزهد الحقيقي ترك جميع حظوظ الدنيا ، والعدول عنها إلى الآخرة .

وللزهد بالاضافة إلى الشيء المرغوب فيه ثلاث درجات: **الاولى** ان يكون المرغوب فيه هو النجاة من النار ، وهذا زهد **الخائفين** . **والثانية** ان يزهد رغبة في ثواب الله ونعيمه ، أي في اللذات الموعودة في الجنة ، وهذا زهد **الراجين** ، **والثالثة** . وهي أعلاها ، ان لا يكون له رغبة الا في الله ، وفي لقائه، فلا يلتفت قلبه إلى الآلام ليقصد الخلاص منها ، ولا إلى اللذات ليقصد نيلها والظفر بها ، بل هو مستغرق الهم في الله تعالى ، وهذا **زهد المحبين** ، وهم العارفون الذين لا يحبون الا الله .

واذا ادعى أحدهم الزهد أمكنك أن تعرف حاله بثلاث علامات ، **الاولى** ان لا يفرح بموجود، ولا يحزن على مفقود، **والثانية** أن يستوي عنده ذامّه ومادحه **والثالثة** أن يكون أنسه بالله تعالى ، والغالب على قلبه حلاوة طاعة الله ومحبته . لأن كل من انس بالله اشتغل به ولم يشتغل بغيره .

لقد زعم بعضهم ان الغزالي لم يمارس الزهد بمعناه الدقيق . والدليل على ذلك انه ظل يحب الاولاد والمال ، ويحنّ إلى الوطن ، ويخشى السلطان خلال الخلوة وبعدها ، وان خلوته وعزلته لم تغيرا مجرى شعوره وتفكيره ، لا في وسائله وغاياته ، ولا في علمه ويقينه ، ولا في شكه واطمئنانه ، وان تركه التدريس وهربه من بغداد ، واعتزاله بالشام ، وخلوته بصخرة بيت المقدس، كل ذلك ليس سوى أعمال دنيوية ظاهرة ، ونحن ، مع اعترافنا بأن الغزالي لم يبلغ في التصوف الروحي ما بلغه غيره من الدرجات، نجد ان اعترافاته في المنقذ من الضلال تدل على صدق نيته وحقيقة زهده. وتصوفه كما بينا ليس كتصوف الغلاة الذين أسقطوا عن نفسهم

كل تكليف، وإنما هو تصوف مسلم متعبد، آمن بالله، وبالنبوة وباليوم الآخر ، وحصل بالذوق والتجربة ، وبالاعراض عن الدنيا ، على كثير من المكاشفات التي جعلت قلبه يستغرق في حب الله لبلوغ السعادة القصوى .

٣ ــ محبة الله

ان محبة الله غاية الزهد ، فما بعد مقام المحبة مقام الا وهو ثمرة من ثمارها ، ولا قبلها مقام الا وهو مقدمة من مقدماتها . وقد قيل من عرف ربه أحبه ، ومن عرف الدنيا زهد فيها . واذا أحب الانسان ربه شغل بذكره دون غيره ، فكأن ذكر الله مفتاح السماوات ، وكأن النفحات الالهية لا تهب على الانسان الا بالتعرض لها .

وقد وصف الغزالي هذه المحبة في كتاب الاحياء (١) وبين أسبابها وأقسامها ، وقدم للبحث فيها عدة مقدمات: منها انه لا يتصور محبة الا بعد معرفة وادراك ، ومنها ان المحبة تنقسم بحسب انواع المدركات، فلكل حاسة ادراك يخصها، ولكل ادراك لذة تخصه . والطبع السليم يميل إلى ذلك الادراك بسبب تلك اللذة .

ويرى الغزالي ان المحبوب الاول عند كل حي نفسه وذاته ، ومعنى حبه لذاته ان في طبعه ميلاً إلى دوام وجوده ، ونفرةً عن عدمه وهلاكه، لأن المحبوب بالطبع هو الملائم للمحب ، فلذلك يحبّ الانسان البقاء ، ويكره الموت . ويحب كمال الوجود، كما يحب دوام الوجود .

وكما يحب الانسان نفسه فكذلك يحب غيره لأجل نفسه ، وسبب ذلك ان النفس مفطورة على حب من أحسن اليها ، الا أن حب الانسان للمحسن قد يرجع إلى حبه لنفسه ، لأن الاحسان سبب من الاسباب المؤدّية إلى دوام الوجود أو كمال الوجود . فالطبيب ليس محبوباً لذاته ، وانما هو محبوب لكونه سبب الصحة ، وكذلك المعلم فهو محبوب لكونه سبب العلم .

---

١ ــ الاحياء ، الجزء الرابع ، كتاب المحبة والشوق والانس والرضا ، ص : ٢٨٦ ــ ٣٤٩ .

وقد يحب الانسان الشيء لذاته ، لا لحظ يناله منه وراء ذاته ، بل تكون ذاته عين حظه ، وهذا النوع من الحب هو الحب الحقيقي . مثال ذلك حب الجمال ، فان كل جمال محبوب لذاته ، لأنه يولد في النفس لذة ، واللذة محبوبة لذاتها . قال الغزالي : « ولا تظن ان حب الصور (الجميلة) لا يتصور الا لأجل قضاء الشهوة ، فان قضاء الشهوة لذة أخرى ، قد تحب الصور الجميلة لأجلها. وادراك نفس الجمال لذيذ أيضاً ، فيجوز أن يكون محبوباً لذاته (١) » .

والجمال إما أن يكون في الصور الظاهرة كتناسب الخلقة ، والشكل ، وحسن اللون ، وامتداد القامة ، إلى غير ذلك مما يوصف به شخص الانسان ، واما أن يكون في العلم ، والعقل ، والعفة ، والشجاعة ، والتقوى ، والكرم ، والمروءة ، وسائر الاخلاق الفاضلة . فالجمال الاول حسي مدرك بالحواس الخمس ، والثاني روحي مدرك بالبصيرة الباطنة . وكل هذه الخلال الجميلة محبوبة بالطبع .

وكل شيء فجماله في أن يحضر كماله اللائق به والممكن له ، فان كانت جميع كمالاته الممكنة حاضرة فهو في غاية الجمال ، وان كان الحاضر بعضها فقط فله من الحسن والجمال بقدر ما حضر .

ومن أسباب الحب أيضاً وجود مناسبة خفية بين المحب والمحبوب ، إذ رب شخصين تتأكد المحبة بينهما ، لا بسبب جمال أو حظ ، ولكن بمجرد تناسب الارواح .

يتبين لكم مما تقدم ان اعلى درجات الحب حب الشيء لذاته ، وان المحبوب لذاته هو الشيء المتصف بالجمال والكمال . فان ثبت لدينا ان الله جميل كان لا محالة محبوباً لذاته . ان الله جميل ، ويحب الجمال . وهل في الوجود ما هو أجل واعلى واشرف، واكمل، من خالق الأشياء كلها، لا بل هل يتصور ان يكون هنالك جمال

---

١ ـ الاحياء ، الجزء الرابع ، ص ٢٩٠ .

أعظم من جمال الحضرة الربانية التي لا يحيط بمبادىء جلالها وعجائب أحوالها وصف الواصفين ؟ ان محبة الله أعظم أنواع المحبة . وان العلم به ألذ العلوم .

وكمال حب الله ان تحبه بكل قلبك ، فاذا ظلت زاوية من قلبك مشغولة بغيره ، لم يكن حبك كاملاً .

تكتسب محبة الله في الدنيا بقطع العلائق، وبتطهير القلب من كل ما يشغله عن الله، لأنّ قلبَ الانسان اشبه شيء بإناء ينقص الخمر المصبوب فيه بقدر ما يبقى فيه من الماء، فمعنى قولنا : لا اله الا الله، انه تعالى محبوب ومعبود ، وانه لا محبوب ولا معبود سواه ، ومعنى الاخلاص ، اخلاص القلب لله بحيث يكون الله محبوب القلب ، ومعبود القلب ومقصوده ، ومن كانت هذه حاله كانت الدنيا سجنه ، لأنها تمنعه من مشاهدة محبوبه ، وكان موته خلاصاً من السجن، وقدوماً على المحبوب .

ومعنى الآخرة القدوم على الله وادراك السعادة بلقائه . ما اعظم نعيم المحب إذا قدم على محبوبه ، بعد طول شوقه اليه ، وتمكن من دوام مشاهدته من غير منغص ومكدر ، ومن غير رقيب ومزاحم ، ومن غير خوف وانقطاع . وعلى قدر ما يكون الحب أقوى يكون هذا النعيم أعظم. ان اسعد الخلق حالاً في الآخرة أكثرهم حباً لله .

وكما ان البذر الذي تضعه في الارض ، بعد تنقيته من الحشيش ، ينبت شجرة كاملة ، فكذلك استيلاء معرفة الله على القلب ، بعد تطهيره من الشواغل ، يقوي جذور المحبة .

والناس مشتركون في أصل المحبة، الاّ انهم متفاوتون في درجاتها لتفاوتهم في المعرفة ، اذ الأشياء انما تتفاوت بتفاوت أسبابها ، وأكثر الناس ليس لهم من معرفة الله الا معرفة الاسماء والصفات ، اما العارفون بالحقائق فهم اقرب الناس إلى الله واشدّ حباً له ، لمعرفتهم بعجائب صنعه .

ومن انكر محبة الله انكر حقيقة الشوق ، اذ لا يتصور الشوق الا الى محبوب .

والدليل على ذلك ان كل محبوب يشتاق اليه في غيبته لا محالة ، فاذا كان حاضراً فلا يشتاق اليه ، لأن الشوق طلب وتشوف إلى أمر ، والموجود لا يطلب . ولكن إذا كان الشيء حاضراً وكان مدركاً من وجه ، وغير مدرك من وجه ، أمكن تصور الشوق إلى ما هو غير مدرك منه ، كالعاشق الذي يرى وجه محبوبه ولا يرى سائر محاسنه ، فيشتاق اليها وان لم يرها . وهذان النوعان من الشوق متصوران في حق الله تعالى ، بل هما لازمان بالضرورة لكل عارف . قال الغزالي : « ان ما اتضح للعارفين من الأمور الالهية ، وان كان في غاية الوضوح ، فكأنه وراء ستر رقيق ، فلا يكون متضحاً غاية الاتضاح بل يكون مشوباً بشوائب التخيلات (١) » . فهذا أحد نوعي الشوق وهو استكمال الوضوح ، والنوع الثاني من الشوق انما يكون في الآخرة ، فان العبد لا ينكشف له من الامور الالهية الا جانب ضئيل ، اما الامور التي لا تنكشف له فهي لا نهاية لها ، والعارف يعلم وجودها ،ويعلم ان ما غاب عن علمه من المعلومات أكثر مما حضر ، فلا يزال متشوقاً إلى أن يحصل له معرفة بها . ولكن الشوق في هذه الحالة لا ينتهي ، لأن الأمور الالهية غير متناهية . ومعنى ذلك ان الشوق إلى الله لا يسكن في الدنيا لعدم لقاء الله فيها ،ولا يسكن في الآخرة ، لأن صفات الله وكمالاته وافعاله لا حد ولا نهاية لها . ولا يزال العارف عالماً بأنه سيبقى من الجمال والكمال ما لا يتضح له ، فلا يسكن شوقه أبداً ، فلا يبعد اذن ان تكون الطاف الكشف متوالية إلى غير نهاية ، ولا يزال النعيم والحب واللذة في زيادة مستمرة .

أما حب الله لعبده فقد ورد في القرآن شواهد كثيرة عليه ، الا ان حب الله للعبد ليس كحب العبد لله ،واذا اطلقت لفظ الحب على الله ،لم تطلقه عليه بالمعنى الذي تطلقه على الانسان ، لأن المحبة هي ميل النفس إلى الملائم والموافق ، وهذا لا يتصور الا في نفس ناقصة . ومحال أن يكون الله كذلك . فان كل جمال وكمال وبهاء وجلال ممكن ، فهو واجب الحصول له ابداً وازلاً . ولا يتصور تجدده ولا زواله . فلا يكون له إلى غيره نظر من حيث انه غيره ، بل نظره إلى ذاته وأفعاله فقط . ولذلك قال بعضهم ان الله لا يحب الا نفسه. وما ورد من الالفاظ في حب الله لعباده

---

١ ــ الاحياء ، الجزء الرابع . ص ٣١٤ .

فهو في حاجة إلى التأويل ، ويرجع معناه إلى كشف الحجاب عن العبد حتّى يرى الله بقلبه ، وهو حب ازلي مضاف إلى الارادة الأزلية التّي اقتضت كشف الحجاب عن قلب العبد حتّى يشاهد ربه .

وإذا تحقق حب العارف لربه ورآه بقلبه أورثه حالة تسمّى **بالوجد**، وهو رفع الحجاب وحضور الفهم ، ومحادثة السر ، وايناس المفقود ، لا بل هو فناء العارف عن ذاته في المحبوب الالهي . ومعنى هذا الفناء تلاشي الاجسام والاعراض . وزوالها بحيث لا يبقى في القلب التفات إلى غير الله ، حتّى لقد عبّر الغزالي عن هذه الحالة بقوله انها البقاء مع الله بالله [1] . ان العبودية الكاملة لله تسمو على الخوف من العقاب ، أو رجاء الثواب ، وتتجاوزها إلى مقام تحب النفس فيه خالقها حباً خالصاً تشعر معه بفنائها فيه ، والانسان الصالح الذي لم يبلغ درجة الكمال مطالب بالصبر والشكر ، أما الكامل فهو في مقام فوق الصبر والشكر، وهو يحب الله لذاته، ويشكره على الطافه بنفس مطمئنة راضية مرضيّة .

ومن بلغ هذه الدرجة من الفناء في الله ، فليس له الا أن يقول : من ذاق عرف . لأن العارف يعتريه في حال الوجد والكشف فرح غير متكلف يطير به ، وهذا مما لا يدرك الا بالذوق والحال وتبدل الصفات ، قال الغزالي : إذا حصلت المشاهدة الصوفية « انمحقت الهموم والشهوات كلها ، وصار القلب مستغرقاً في النّعيم ، فلو القي في النار لم يحس بها ، ولو عرض عليه نعيم الجنة لم يلتفت اليه لكمال نعيمه ، وبلوغه الغاية التّي ليس فوقها غاية » [2] وقال : « وعلى الجملة ينتهي الامر إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة **الحلول** ، وطائفة **الاتحاد**، وطائفة **الوصول**،وكل ذلك خطأ ، بل الذي لابسته هذه الحالة ، لا ينبغي ان يزيد على ان يقول :

وكان ما كان مما لست أذكره فظنّ خيراً ولا تسأل عن الخبر [3]

---

١ ــ روضة الطالبين ، الباب السابع .
٢ ــ احياء علوم الدين ، الجزء ٤ ، كتاب المحبة والشوق .
٣ ــ المنقذ من الضلال ، ص: ١٠٧ ــ ١٠٨ .

٤ ــ المنقذ من الضلال

كتاب المنقذ من الضلال من اروع الكتب التي تصور حياة نفس قلقة ، وعقل حائر باحث عن الحقيقة . فقد وصف الغزالي في هذا الكتاب الذي ألفه في أواخر أيامه ما احاط به من الشك ، وما كابده من المشقة في استخلاص الحق من اضطراب الفرق ، وما ارتضاه لنفسه من طريقة التصوف ، وما صرفه عن نشر العلم ببغداد ، ثم ما حمله على ترك عزلته لمعاودة نشر العلم في نيسابور ، كل ذلك باسلوب جميل تغلب فيه اللهجة الخطابية على الكلام البرهاني . وليس كتاب المنقذ من الضلال كتاباً فلسفياً جافاً ككتاب التهافت ، وانما هو حكاية حال الغزالي نفسه ، كيف انحلت عنه رابطة التقليد ، وكيف استولى عليه الشك ، وكيف استشفى في النهاية بأدوية التصوف . وسنقصر كلامنا في تحليل هذا الكتاب على الالمام بثلاث مسائل ، وهي : (١) الشك (٢) انتقاد الفرق (٣) النبوة والاصلاح الديني .

١ ــ الشك

أول ما يسترعي انتباهنا في حياة الغزالي تعطشه إلى ادراك الحقيقة ، فهو يشبه اضطراب الفرق، واختلاف المذاهب في زمانه ببحرٍ عميق غرق فيه الاكثرون ، وإذا كان قد عزم على اقتحام لجة هذا البحر العميق والتوغل في ظلماته،فمرد ذلك إلى ميل طبيعي في نفسه . قال : « ولم أزل في عنفوان شبابي ، وريعان عمري ، منذ راهقت البلوغ ، قبل بلوغ العشرين إلى الآن ، وقد أناف العمر على الخمسين ، أقتحم لجة هذا البحر العميق ، واخوض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور ، وأتوغل في كل مظلمة،وأتهجم على كل مشكلة،وأتقحم كل ورطة ، واتفحص عن عقيدة كل فرقة ، واستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميّز بين محق ومبطل ، ومتسنن ومبتدع ، لا أغادر باطنياً الا واحب أن اطلع على باطنيته ، ولا ظاهرياً الا واريد ان اعلم حاصل ظاهريته ، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه

فلسفته ، ولا متكلماً الا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفياً الا واحرص على العثور على سر صوفيته ، ولا متعبداً الا واترصد ما يرجع اليه حاصل عبادته ، ولا زنديقاً معطلاً الا وانجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته . وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني ، من أول أمري وريعان عمري ، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلّتي ، لا باختياري وحيلتي ، حتى انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت علي العقائد الموروثة »[1] .

وكان السبب في انحلال رابطة التقليد عنه انه رأى « صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء الا على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم الا على التهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم الا على الاسلام [2] » . فتحرك باطنه إلى طلب حقيقة الفطرة الأصلية فقال في نفسه: «انما مطلوبي العلم بحقائق الأمور ، فلا بدّ من طلب حقيقة العلم ما هي . فظهر لي ان العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الامان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهبا ، والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً ، فاني إذا علمت ان العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لي قائل لا بل الثلاثة أكبر ، بدليل أني أقلب هذه العصا ثعباناً ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه في معرفتي ، ولم يحصل لي منه الا التعجب من كيفية قدرته عليه ، فأما الشك فيما علمته فلا [3] » ، ويستنتج الغزالي من هذا الجدل ان كل علم لا يتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا امان معه فليس بعلم يقيني [4] فمقياس اليقين اذن هو الأمان ، ومعنى الامان الثقة ، ومعيار الثقة انكشاف المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب .

---

١ — المنقذ من الضلال ، ص: ٦٢ — ٦٣ .

٢ — المصدر نفسه، ص: ٦٣ .

٣ — المصدر نفسه، ص: ٦٤ .

٤ — المصدر نفسه، ص: ٦٤ .

نظر الغزالي في علومه فوجدها خالية من علم موصوف بهذه الصفة ، لأن العلم اما ان يكون بالمحسوسات واما أن يكون بالعقليات . فالعلم بالمحسوسات لا أمان فيه ، لأنك تنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار (١) . وكذلك العلم بالضروريات فانه لا يسلم من تطرق الشك اليه،لأننا نستطيع ان نتصور وراء حاكم العقل حاكماً آخر،اذا تجلّى كذب العقل في حكمه، فكيف نثق بالعقليات، وبم نأمن أن يكون كل ما تعتقده عقولنا من جنس ما اطلعتنا عليه حواسنا، فالعقل يكذب الاحساس، والاحساس يكذب العقل، كأن هنالك مأساة تنتصر فيها العقليات على المحسوسات تارة، والمحسوسات على العقليات أخرى ، قال الغزالي : « فقالت المحسوسات بم تأمن ان تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقا بي فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي ، فلعل وراء ادراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجلّى كذب العقل، في حكمه، كما تجلّى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه(٢)»، وهذا الحاكم الآخر الذي يشير اليه الغزالي يرجع إلى الحالة التي تطرأ على النفس في النوم . والدليل على ذلك اننا نعتقد في النوم اموراً ، ونتخيل احوالا لا نشك فيها ، ثم نستيقظ فنعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتنا ومعتقداتنا أصل وطائل ، فبم نأمن أن يكون جميع ما نعتقده في يقظتنا بحسنا وعقلنا حقاً ، ألا يمكن أن تطرأ علينا حالة تكون نسبتها إلى يقظتنا كنسبة يقظتنا إلى نومنا ، وتكون يقظتنا نوماً بالاضافة اليها (٣). « ولعل تلك الحالة ما يدعيه الصوفية أنها حالتهم، أو لعل تلك الحالة هي الموت ، أو لعل الحياة الدنيا نوم بالاضافة إلى الآخرة ، فاذا مات الانسان ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن، ويقال له عند ذلك : فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد (٤) » .

فلما خطرت للغزالي هذه الخواطر حاول أن يجد لشكه علاجاً فلم يتيسر له ذلك ،

---

١ – المصدر نفسه، ص: ٦٦ .
٢ – المصدر نفسه، ص: ٦٦ .
٣ – المصدر نفسه، ص: ٦٧ .
٤ – المصدر نفسه، ص: ٦٧ .

فأعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين ، وهو فيهما على مذهب السفسطة . حتى شفاه الله من ذلك المرض بنور قذفه في صدره ، قال: « وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل ، وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله في الصدر . وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف. فمن ظن ان الكشف موقوف على الأدلة المجردة، فقد ضيق رحمة الله الواسعة . . . فمن ذلك النور ينبغي أن يطلب الكشف ، وذلك النور ينبجس من الجود الالهي في بعض الأحايين ، ويجب الترصّد له كما قال عليه السلام : ان لربكم في أيام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها [1] » . فما هو هذا النور الذي قذفه الله في الصدر ؟ اننا لا نجد لهذا النور سوى تفسير واحد ، وهو قولنا أنه **كشف باطني أو حدس داخلي** ، يطلع النفس مباشرة على البديهيات والحقائق الاولى . لان الأوليات لا تدرك بالنظر والاستدلال بل تدرك بالحدس ، وهي حاضرة في الذهن ، والحاضر كما يقول الغزالي إذا طلب فقد واختفى ، ومن طلب ما لا يطلب فلا يتهم بالتقصير في طلب ما يطلب [2] .

لا شك ان في هذا التحليل كثيراً من التكلّف لان المحسوسات والعقليات لا تمثل على مسرح النفس تلك الادوار التي وصفها الغزالي . دع انه من الصعب تحديد مدة هذا الشك ، وتعيين حدوده ، وحصر عناصره في خطاب العقليات للمحسوسات على هذا النحو الذي تصوره الغزالي في جدله ، ومهما يكن من امر فان هذا الجدل يدل على اسلوب الغزالي الكلامي ، وطريقته الفكرية . لذلك تجده يحاول الاقناع بالمعقول تارة وبالمسموع أخرى ، فلا يؤثر في عقل القارىء فحسب ، بل يستعين على ذلك بشعوره وقلبه .

ان مسألة الكشف الباطني من أهم المسائل التي وردت في المنقذ من الضلال ، وكل من قرأ كتابي التأملات ومقالة الطريقة لديكارت ، ورأى كيف انتقل هذا الفيلسوف من الشك إلى اليقين بالحدس العقلي ومعرفة الذات ، وكيف جعل معيار اليقين مبنياً

---

١ ـــ المصدر نفسه، ص: ٦٨ .

٢ ـــ المصدر نفسه، ص: ٦٨ .

على بداهة المعاني لم يخف عليه ما بين إمام الفلسفة الحديثة والغزالي من تشابه ، كلاهما يصرح بأنه لا يقبل شيئاً على أنه حق إلاإذا انكشف له انكشافاً بديهياً واضحاً ، والفرق بين الغزالي وديكارت في الخروج من الشك ، ان الاول جعل النور منبجساً من الجود الالهي ، على حين أن الثاني جعله قائماً على **(الكوجيتو)** (١) وهو الأمر الذي لم تستطع رحاب الشك أن تمتد اليه . وسواء أكان رجوع النفس إلى اليقين بمعونة خارجية ، أم بنقد داخلي ذاتي ، فان امراً واحداً لا ريب فيه ، وهو أن مفتاح المعرفة في كلا الحالين هو الحدس .

نعم ان حاكم العقل قد يكذب حاكم الحس ، وقد يكون وراء حاكم العقل حاكم آخر يكذب حاكم العقل ، ولكن من الذي يضمن لنا عدم وجود حاكم آخر فوق هذا الحاكم ؛ وهكذا يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية له ، فلا بدّ اذن في الرجوع إلى اليقين من الاعتماد على حقيقة اولية ، وهي الايمان بالله عند الغزالي ، واثبات الذات المدركة عند ديكارت .

على ان فكرة الكشف الباطني لم تكن عند الغزالي سوى وسيلة تعوض العقل من عجزه عن حل جميع المعضلات ، لان العقل كما بينا ليس مصدر جميع الحقائق ، وإذا استغنى عن الشرع لم يتوصل إلى إدراك الحقّ بنفسه .

وقصارى القول ان الكشف الباطني مفتاح العلوم ومصدر الحقائق الدينية ، فلولاه لما ترفع الغزالي عن طريقة التقليد ، ولااستطاع أن يخرج من الشك ، ويعود إلى اليقين .

وهو يجعل الحق قائماً بنفسه لا بمن قاله ، فالعاقل كما يقول ينظر في الشيء،فاذا وجده حقاً قبله سواء كان قائله مبطلاً أو محقاً . وليس يجوز أن يهجر كل حق سبق اليه خاطر مبطل، لأنه إذا جاز ذلك لزمنا هجر كثير من الحق، ولزمنا ان نهجر جملة من آيات القرآن، واخبار الرسول، وحكايات السلف، وكلمات الصوفية لأن

---

(١) الكوجيتو (Cogito)
هو قول (ديكارت) : انا أفكر ،
اذن انا موجود ، وهو الشي الوحيد الذي يبقى عنده في معزل من الشك .

صاحب كتاب اخوان الصفا اوردها في كتابه . فعلى العاقل أن يعرف الرجال بالحق ، لا الحق بالرجال .

والغزالي لا يشترط في الحق أن يكون معقولاً بنفسه فحسب ، بل يشترط فيه ايضاً أن يكون موافقاً للكتاب والسنة . ولذلك كان حدسه الباطني مقيداً بالعقيدة الدينية، ولذلك أيضاً انقسمت المعرفة عنده إلى قسمين: معرفة حسية ، ومعرفة صوفية ، فالعقل والتجربة أساس المعرفة الحسية ، أما المعرفة الصوفية فاساسها الكشف الباطني .

٢ – انتقاد الفرق

انحصرت الفرق عند الغزالي في اربع : فرقة المتكلمين ، وفرقة الباطنية ، وفرقة الفلاسفة ، وفرقة الصوفية .

آ – أما فرقة **المتكلمين** فقد بينا رأيه فيها عند كلامنا على مشكلات علم الكلام، وخلاصة هذا الرأي أنه وجد علم الكلام غير واف بمقصوده ، لأن علماء الكلام يستندون في الرد على أهل البدع إلى مقدمات يتسلمونها من خصومهم ، وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً .

ب – واما فرقة **الفلاسفة** فتنقسم في نظر الغزالي إلى ثلاثة أقسام ، وهم الدهريون، والطبيعيون ، والالهيون .

أما **الدهريون**، فهم طائفة من الاقدمين جحدوا الصانع المدبر، العالم ، القادر ، وزعموا ان العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه بلا صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان ، كذلك كان وكذلك يكون وهؤلاء هم الزنادقة .

وأما **الطبيعيون** ، فهم قوم اكثروا البحث في عالم الطبيعة ، فرأوا فيه من عجائب صنع الله وبدائع حكمته ما اضطروا معه إلى الاعتراف بفاطر حكيم مطلع على

غايات الأمور ومقاصدها ، الا أنهم ، لكثرة بحثهم في الطبيعة واعتدال المزاج وتأثيره ، ظنّوا ان القوة العاقلة من الإنسان تابعةٍ لمزاجه ، وانها تبطل ببطلانه ، فذهبوا إلى أن النفس تموت بموت البدن، وهكذا جحدوا الآخرة ، وانكروا الجنة والنار ، والقيامة ، والحساب ، فلم يبق عندهم للطاعة ثواب،ولا للمعصية عقاب ، وهؤلاء أيضا زنادقة .

وأما **الإلهيون** ، فانهم بجملتهم ردّوا على الدهريين ، والطبيعيين ، ثم رد آرسطو على افلاطون وسقراط ومن كان قبله ، الاّ انه استبقى من رذائل كفرهم اشياء لم يوفق للنزوع عنها ، فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الاسلاميين كالفارابي وابن سينا وأترابهم ، ولكن هذا التكفير لا يشمل كل ما نقل عن آرسطو ، فإن ما نقله هذان الرجلان ينحصر في ثلاثة أقسام : قسم يجب التكفير به، وقسم يجب التبديع به ، وقسم لا يجب انكاره أصلاً .

فالرياضيات مثلاً لا يمكن انكارها ، ولكن قد يتولد منها آفة إذا ظن المتعلم أن جميع علوم الفلاسفة هي في الوضوح ووثاقة البرهان كالرياضيات ، مع ان كلام الفلاسفة في الرياضيات برهاني، وفي الالهيات تخميني .

أما المنطق فلا علاقة له بالدين حتى يجحد وينكر ، الاّ ان أصحاب المنطق عندما انتهوا إلى المقاصد الدينية لم يتمكنوا من الوفاء بشروط البرهان ، بل تساهلوا فيه غاية التساهل، وربما ينظر في المنطق ايضاً من يستحسنه ويراه واضحاً، فيظن ان ما ينقل عن أصحابه من الكفريات مؤيد بمثل تلك البراهين ، فيستعجل بالكفر قبل الانتهاء إلى العلوم الالهية .

واما **العلم الطبيعي** فليس من شرط الدين انكاره الاّ في مسائل معينة ذكرها الغزالي في كتاب تهافت الفلاسفة ، وأصل جملتها ان تعلم ان الطبيعة مسخرة لله تعالى،لا تعمل بنفسها،بل هي مستعملة من جهة فاطرها . وهذا كما ترون متفق مع رأي الغزالي في انكار السببية الطبيعية .

واما **الإلهيات** ، ففيها أكثر أغاليط الفلاسفة ، لأنهم لم يقدروا فيها على الوفاء

بشروط البرهان التي بينوها في المنطق ، ولذلك كثر الاختلاف بينهم ، ويرى الغزالي أن ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلاً ، الاّ انه لم يكفرهم الا في ثلاثة منها ، وهي ، قولهم : ان الاجساد لا تحشر ، وقولهم ان الله يعلم الكليات دون الجزئيات ، وقولهم ان العالم قديم ازلي ، واما ما وراء ذلك من نفيهم الصفات ، وقولهم انه عالم بالذات لا بعلم زائد على الذات ، وما يجري مجراه ، فمذهبهم فيها قريب من مذهب المعتزلة .

واما **السياسيات** فجميع كلامهم فيها يرجع إلى الحكم المصلحية المتعلقة بالأمور الدنيوية ، وهي في نظر الغزالي مأخوذة من كتب الله المنزلة على الانبياء،ومن الحكم المأثورة عن سلف الأولياء .

وأما **الخلقية** فجميع كلامهم فيها يرجع إلى حصر صفات النفس واخلاقها ، وذكر أجناسها وانواعها ، وكيفية معالجتها ومجاهدتها . ويرى الغزالي ان الفلاسفة أخذوها من كلام الصوفية ومزجوها بكلامهم توسلاً بالتجمل بها إلى ترويج باطلهم. فتولد من مزج كلامهم بكلام الصوفية آفتان: آفة في حق القابل وآفة في حق الراد . **أما آفة القبول** فترجع إلى أن الناظر في كتبهم إذا رأى ما مزجوه بكلامهم من الحكم النبوية والكلمات الصوفية فربما استحسنها وقبلها وحسن اعتقاده فيها ، فيتسارع إلى قبول باطلهم الممزوج بها لحسن ظن حصل فيما رآه واستحسنه ، وذلك نوع من الاستدراج إلى الباطل ، وأما **آفة الرد** فترجع إلى ان الناظر في كتبهم إذا رأى ما فيها من الباطل الممزوج بالحق تسارع إلى ردها كلها وهذا غير صواب .

ج — واما **أصحاب التعليم** فقد قرر الغزالي شبهتهم ، واظهر فسادها في عدة كتب ، منها كتاب المستظهري ، وكتاب حجة الحق ، وكتاب مفصل الخلاف ، وكتاب الدرج المرقوم بالجداول ، وكتاب القسطاس المستقيم ، حتّى لامه بعضهم على تقرير حجتهم واسهامه في نشرها ، فأجاب عن ذلك بقوله ان هذا الكلام حق ولكن في شبهة لم تنتشر ، أما اذا انتشرت فالجواب عنها واجب ، ولم يعمد الغزالي إلى تقرير حجه التعليمية الاّ لأن أصحاب التعليم يتهمون كل من يرد عليهم بالجهل ،

فأراد الغزالي أن يثبت لهم انه يستطيع أن يقرر شبهتهم إلى أقصى حدود الامكان ، وأن يظهر فسادها بغاية البرهان . وهذا ما فعله أيضاً في الرد على الفلاسفة . وليس في كتاب المنقذ من الضلال شرح كامل لمذهب التعليم ، ولكن فيه فصلاً يذكر فيه بعض مسائل هذا المذهب ، كدعواهم الحاجة إلى التعليم والمعلم ، واعتراضهم على الحكم بالنص او بالاجتهاد .

ويرى الغزالي أن بدعة التعليم لم تصل إلى هذه الدرجة من الانتشار الا من سوء نصرة الصديق الجاهل. فقد ادت شدة التعصّب إلى مجاحدة التعليمية في كل مقدمات كلامهم ، فجاحدوهم في الحاجة إلى التعليم والمعلم ، وفي دعواهم انه لا يصلح كل معلم ، بل لا بدّ من معلم معصوم . وليس في الامكان انكار ذلك ، اذ الخلاف ليس في الحاجة إلى التعليم والمعلم، ولا في ان يكون المعلم معصوماً، وانما هو في معرفة المعلم نفسه هل هو ميت أو حي . فالتعليمية تقول ان معلمهم علّم الدعاة وبثهم في البلاد ، وهو ينتظر مراجعتهم ان اختلفوا وأشكل عليهم أمر ، والغزالي يقول ان معلمه محمد (صلعم) وانه علّم الدعاة وبثهم في البلاد ، ولكنه أكمل لهم التعليم ، وبعد كمال التعليم لا يضر موت المعلم كما لا تضر غيبته (١) .

اما مسألة الحكم بالنص أو بالاجتهاد فقد أجاب عنها الغزالي بقوله : « اننا نحكم بالنص عند وجوده وبالاجتهاد عند عدمه » ، وإذا كانت النصوص المتناهية لا تستوعب الوقائع غير المتناهية ، كان لا بدّ من الاجتهاد في ارجاع الوقائع الجزئية إلى النصوص العامة . قال الغزالي: « فمن اشكلت عليه القبلة ليس له طريق الاّ أن يصلي بالاجتهاد ، اذ لو سافر إلى بلدة الامام لمعرفة القبلة لفات وقت الصلاة (٢) » ، وهذا أيضاً شأن المستفتي في كل واقعة ، لأنه إذا رجع إلى بلدة الامام ، تبدلت الوقائع، وفات الانتفاع بالفتوى ، فعلى العاقل اذن ان يجتهد ويبذل وسعه فيما

---

١ ــ المنقذ من الضلال، ص: ٩٣ .

٢ ــ المصدر نفسه، ص: ٩٤ .

وراء قواعد العقائد من التفصيل ، أما قواعد العقائد نفسها فيشتمل عليها الكتاب والسنة ، ولا حاجة فيها إلى الاجتهاد . وما صنف الغزالي كتاب القسطاس المستقيم الا ليضع ميزاناً يعرف به الحق في الكلاميات، ويرفع به الخلاف والتنازع ، وهذا الميزان لا يختلف عن ميزان المنطق الآرسطي الا قليلاً ، فاذا قيل ان موازين القسطاس المستقيم لا تزيل الخلاف ، بل تضم إلى الشبهة القديمة شبهة جديدة ، قال الغزالي ان المتحير إذا قال انه متحير ، ولم يعين المسألة التي هو فيها متحير ، يقال له: أنت كمريض يقول انا مريض ولا يذكر عين مرضه، ويطلب علاجه، فيقال له : ليس في الوجود علاج للمرض المطلق، بل لمرض معين (١). وكذلك المتحير ينبغي له ان يعين ما هو متحير فيه ، فاذا عين هذا الأمر أمكن الرجوع به إلى القسطاس المستقيم لازالة شبهته وحيرته بميزان الحق . وهذا الميزان يغني عن الامام المعصوم ، ويشفي من الحيرة . أما التعليمية فليس معهم شيء من الشفاء المنجي من ظلمات الحيرة ، قال : والعجب أنهم ضيعوا عمرهم في طلب المعلم ، وفي التبجح بالظفر به ، ولم يتعلموا منه شيئاً أصلاً ، كالمتضمخ بالنجاسة يتعب في طلب الماء ، حتى إذا وجده لم يستعمله ، وبقي متضمخاً بالخبائث .

د — واما الصوفية فهم في نظر الغزالي خواص الحضرة ، وأهل المشاهدة ، والمكاشفة ، وطريقتهم مؤلفة من علم وعمل . وحاصل علومهم قطع عقبات النفس ، والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله (تعالى) وتحليته بذكر الله . وهذه الحالة يتحققها الانسان بالذوق إذا سلك سبيلها، والصوفية أرباب أحوال لا أصحاب أقوال ، مَنْ جالسهم استفاد منهم الايمان ، فهم القوم لا يشقى جليسهم ، « ولو جمع عقل العقلاء وحكم الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ، ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه، لم يجدوا اليه سبيلاً (٢) » .

---

١ — المنقذ، ص: ٩٧ .
٢ — المنقذ، ص: ١٠٦ .

ذلك هو موقف الغزالي إزاء فرق زمانه ، أما الميزان الذي اعتمد عليه في نقد هذه الفرق فهو ميزان العقل المؤيد بالشرع ، فهو لم يتكلم على الفلسفة مثلاً ، الا ليبطل بعض أقسامها في ضوء العقيدة الدينية ، وليس في كتاب المنقذ من الضلال بحث فلسفي مقصود لذاته ، ولكن فيه الهاماً روحيا وايماناً دينياً عميقاً ، لأن الحقيقة عند الغزالي تابعة للعقيدة الدينية ، والعقل ليس مستقلاً بالاحاطة بجميع المطالب . ومهما يكن من أمر فان آراء الغزالي في انتقاد الفرق تدل على ان الميزان النهائي الذي وزن به الحق هو ميزان الايمان، ولولا ذلك لما قال ان وراء حاكم العقل حاكماً آخر تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل واموراً أخرى العقل معزول عنها . واصوب الطرق عنده كما رأينا طريقة الصوفية لأن جميع حركاتهم وسكناتهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة على وجه الارض نور يستضاء به .

٣ ــ النبوة والاصلاح الديني

في كتاب المنقذ من الضلال فصل عنوانه « حقيقة النبوة واضطرار الخلق اليها » يشير فيه الغزالي إلى أن درجات الادراك متفاوتة . فجوهر الانسان في أصل الفطرة خلق خالياً ساذجاً جاهلاً بما يحيط به من الموجودات ، الا انه يطلع بعد ذلك على العوالم بواسطة الادراك. وقد تنوعت الادراكات بتنوع أجناس الموجودات ، فقوة الحس تدرك عالم المحسوسات ، وقوة التمييز تدرك أموراً زائدة على عالم المحسوسات ، وقوة العقل تدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات وأموراً أخرى لا توجد في الإطوار التي قبلها . ووراء طور العقل قوة أخرى تدرك الغيب وأموراً أخرى لا يدركها العقل . فللادراك اذن اربع مراتب ادناها مدركات الحس واعلاها مدركات النبوة .

والبرهان على وجود مدركات النبوة وجود معارف لا يتصور أن تنال بالعقل كحقائق علم الطب والنجوم ، فان من يبحث عنها يعلم بالضرورة أنها لا تدرك الا بالهام إلهي . والبرهان على وجود النبوة أيضاً ان في الانسان نموذجاً من مدركاتها ،

وهو مدركاته في النوم ، لأن النائم قد يدرك ما سيكون من الغيب ، ويرى ويسمع ، وبصره وسمعه في حال غفلة ، فالرؤيا تدل اذن على ان في الانسان نموذجاً من خواص النبوة ، وهي تقرب مدركاتها من العقل ، وما عدا ذلك من خواص النبوة ، فهو يدرك بالذوق من سلوك طريق التصوف .

والنبي إنما يعرف بأحواله . وذلك اما بالمشاهدة أو بالتواتر والتسامع ، فكما ان الانسان إذا عرف الطب أمكنه ان يعرف الاطباء بمشاهدة أحوالهم ، كذلك إذا فهم حقيقة النبوة أمكنه أن يستدل على شخص معيّن انه نبي أم لا ، وذلك بمشاهدة أحواله وتجربة ما قاله في ألف أو الفين أو آلاف من الأحوال حتّى يحصل له اليقين القوي والايمان العلمي . فمن هذا الطريق يجب طلب اليقين بالنبوة لا من المعجزات وحدها ، فان المعجزات احدى الدلائل ، فاذا لم تنضم اليها القرائن الكثيرة الخارجة عن الحصر ، فلربما كانت سحراً أو تخييلاً .

وجملة القول ان الانبياء أطباء امراض القلوب ، والعبادات ادوية مختلفة النوع والمقدار ، الاّ ان بعض الذين أعمى الهوى قلوبهم لم يدركوا حقيقة النبوة ، فاستولى على نفوسهم فتور الاعتقاد ، ويرجع هذا الفتور إلى اربعة اسباب : الاول سبب من الخائضين في علم الفلسفة ، والثاني من الخائضين فى طريق التصوف ، فالثالث من المتسبين إلى مذهب التعليم ، والرابع من الموسومين بالعلم بين الناس ، والغزالي يفند هذه الاسباب باسلوب يشبه اسلوب باسكال في رده على الهراطقة ، وينحو باللائمة على الفلاسفة الذين يسرّون ما لا يعلنون ، فيخالفون الشريعة بقلوبهم ويعظمونها بالسنتهم ، ويلوم المتصوفين الذين يزعمون انهم قد بلغوا مبلغاً ترقى عن الحاجة إلى العبادة .

ولما رأى الغزالي ان اصناف الخلق قد ضعف إيمانهم ، بتأثير الفلاسفة والصوفية والتعليمية ، حتّى عم الداء ، ومرض الاطباء ، واشرف الخلق على الهلاك ، تحركت في نفسه دواعي الخروج من العزلة ، والرجوع إلى نشر العلم والانصراف إلى الاصلاح الديني ، كأنه رسول بعث لاحياء الدين ، وقد وعد الله باحياء دينه على رأس كل مائة .

فالغزالي يقرر اذن ان النبوة مسلم بها نقلا ومقبولة عقلاً ، ويكفي للتسليم بها من الناحية العقلية ان نلاحظ انها تشبه ظاهرة نفسية نعترف بها ، جميعاً ، وهي الاحلام والرؤى ، والدليل على ذلك قول الغزالي ان الله قد قرب ذلك على خلقه «بأن أعطاهم نموذجاً من خاصّية النبوة وهو النوم ، اذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب إما صريحاً واما في كسوة مثال يكشف عنه التعبير » (١) . قال الدكتور ابراهيم مدكور : ونحن في غنى عن ان نشير إلى أن هذه العبارة تحمل في ثناياها افكاراً فارابية واضحة (٢) » . ومع ان الغزالي يعترض في كتاب التهافت على نظرية الفارابي في النبوة فانّ اعتراضه عليها لم يكن شديداً ولا قاطعاً ، ولهذا لم يتردد في اعتناقها في مكان آخر محاولاً دعمها بنظرية الفيض الاشراقية ، والفرق بينه وبين الفارابي ، ان النبي عنده يستطيع الاتصال بالله مباشرة أو بواسطة ملك من الملائكة دون الاستناد إلى العقل الفعال ، أو إلى القوة المتخيلة ، أو إلى أي فرض من الفروض التي يفترضها الفلاسفة ، وهو بالرغم من قوله مع الاشاعرة ان النبوة مجرد اصطفاء واختيار من الله تعالى يمنّ بها على من يشاء من عباده، فانه عند كلامه على حقيقتها لم يستطع ان يسلم من التأثر بآراء الفلاسفة .

* * *

هذا ما اشتمل عليه كتاب المنقذ من الضلال من شك ، ويقين ، ونقد وتحقيق ، فهو قصة حياة فكرية مضطربة ، وصورة نفس متعطشة إلى الايمان طامحة في ارجاع الاعتقاد الديني إلى أيام عزه ، لا بل هو قصة نزاع عميق ، بين العقل والقلب ، بين مطالب الدنيا ودواعي الآخرة ، كتبه الغزالي باسلوب سهل يغلب عليه طابع الصدق والأمانة والبساطة والصفاء، حتى جاء أوحد نوعه في تاريخ الثقافة الاسلامية وقليل الشبيه في الآداب العالمية باسلوبه ومنحاه ، ووحدة اغراضه ، واستقامة منهجه .

---

١ — المنقذ من الضلال، ص : ١١١

٢ — في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ص : ١٠٧ .

٥ ـ خاتمة عامة

لعل أحسن ما نختم به هذا الفصل قولنا إن الغزالي كان مفكراً متنوع الجوانب شمل نشاطه حقولاً مختلفة من منطق ، وجدل ، وفقه ، وكلام ، وفلسفة وتصوف ، ومع أنه لم يكن فيلسوفاً ، كالفارابي وابن سينا ، ولا متكلماً كالاشعري ، ولا فقيها كالشافعي ، ولا متصوفاً كالحارث المحاسبي وابي طالب المكي ، الا أنه اقتبس من هؤلاء جميعاً كثيراً من العناصر ، وحاول أن يعطي كل شيء حقه . وأعظم ما تتميز به فلسفته اصطباغهابالصبغة الدينية،واعتبا. ها الدين ذوقاً باطنياً لا مجرد أحكام شرعية أو عقائد كلامية .

لقد كان لرده على الفلاسفة أثر عميق في الشرق ، فلم يقم أحد من تلاميذ ابن سينا للرد عليه . أما في الاندلس فلم يكن الغزالي في بداية أمره أحسن حظاً من الفلاسفة ، فأعرض الناس عن كتبه وأحرقوها كما أحرقوا كتب الفلاسفة .

وليس عجيبا أن ينقسم الناس في الحكم على الغزالي إلى فئتين : فئة المعجبين به ، وفئة المخاصمين له . الاولى تقول إنّه حجة الاسلام، ومحيي علوم الدين في عصره ، والثانية تقول انه كثير التخبط ، يربط في مكان ، ويحل في آخر ، ويستشهد بكثير من الأحاديث الضعيفة الاسناد .

قال ابن طفيل في نقد الغزالي : انه «يكفر بأشياء ثم ينتحلها» ثم انه من جملة ما كفر به الفلاسفة في كتاب التهافت : انكارهم لحشر الاجساد ، واثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة ، ثم قال في أول كتاب « الميزان » ان هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع . ثم قال في كتاب المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال ، ان اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية . . . وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأمعن النظر فيها ، وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب ميزان العمل حيث وصف ان الآراء ثلاثة أقسام : (١) رأي يشارك فيه الجمهور فيما هم

عليه ، (٢) ورأي يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد ، (٣) ورأي يكون بين الانسان وبين نفسه لا يطلع عليه الا من هو شريكه في اعتقاده، ثم قال بعد ذلك : ولو لم يكن في هذه الا ما يشكك في اعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعاً ، فان من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة ، ثم تمثل بهذا البيت :

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به   في طلعة البدر ما يغنيك عن زحل

فهذه صفة تعليمه واكثره إنما هو رمز واشارة لا ينتفع بها الا من وقف عليها ببصيرة نفسه أولا، ثم سمعها منه ثانياً، أو من كان معداً لفهمها فائق الفطرة فهو يكتفي بأيسر إشارة . وقد ذكر في كتاب (الجواهر) ان له كتباً مضنوناً بها على غير أهلها ، وانه ضمنها صريح الحق . ولم يصل إلى الاندلس في علمنا منها شيء ، بل وصلت كتب يزعم بعض الناس انها هي تلك المضنون بها ، وليس الأمر كذلك ، وتلك الكتب هي كتاب (المعارف العقلية) وكتاب (النفخ والتسوية) ومسائل مجموعة وسواها . وهذه الكتب وان كانت فيها إشارات ، فانها لا تتضمن عظيم زيادة في الكشف على ما هو مثبوت في كتبه المشهورة . وقد يوجد في كتاب (المقصد الاسنى) ما هو أغمض مما في تلك، وقد صرح هو بأن كتاب المقصد الاسنى ليس مضنوناً به . . وقد توهم بعض المتأخرين من كلامه الواقع في آخر كتاب (المشكاة) أمراً عظيماً ، أوقعه في مهواة لا مخلص له منها ، وهو قوله ، بعد ذكر أصناف المحجوبين بالأنوار ثم انتقاله إلى ذكر الواصلين ، أنهم وقفوا على أن هذا الموجود العظيم متصف بصفة تنافي الوحدانية المحضة، فأراد أن يلزمه من ذلك أنه يعتقد ان الاول الحق سبحانه في ذاته كثرة ما ، تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيراً . ولا شك عندنا في أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ، ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة ، لكن كتبه المضنون بها المشتملة على علم المكاشفة لم تصل الينا [١] » . ومن قبيل ذلك أيضاً ان ابن رشد ينتقد الغزالي في كتاب تهافت

---

١ ـ حي بن يقظان ، ص : ١٤ ـ ١٦ .

التهافت انتقاداً مراً ، فيقول ان أقواله خطابية تارة ، وسفسطائية أخرى ، وانه كثيراً ما كان يقابل الاشكال بالاشكال ، لايقاع الناس في الحيرة ، ويحمل على الحكماء ، وهو موافق لهم في أكثر آرائهم ، لا لشيء الا لتشويش العلم تشويشاً عظيماً .

وأحسن وصف لمصير فلسفة الغزالي في الاندلس قول ابن طملوس : « ولما امتدت الأيام وصلت إلى هذه الجزيرة كتب أبي حامد الغزالي ، فقرعت أسماع الناس بأشياء لم يألفوها ولا عرفوها ، وكلام خرج به عن معتادهم من مسائل الصوفية وغيرهم من سائر الطوائف الذين لم يعتد أهل الاندلس مناظرتهم ولا محاورتهم ، فبعدت عن قبوله اذهانهم،ونفرت عنه نفوسهم،وقالوا: ان كان في الدنيا كفر وزندقة فهذا الذي في كتب الغزالي هو الكفر والزندقة ، وأجمعوا على ذلك ، واجتمعوا للأمير اذ ذاك ، وحملوه على أن يأمر بحرق هذه الكتب المنسوبة إلى الضلال بزعمهم ، وعزموا عليه في ذلك حتى أجابهم إلى ما سألوه منه ، فأحرقت كتب الغزالي وهم لا يعرفون ما فيها ، وخاطب الأمير اذ ذاك جميع أهل مملكته يأمرهم بحرقها ، ويعلمهم انه هو الذي ادى اليه نظر العلماء ، وقرئت مخاطبته على المنابر وشنع الأمر بذلك تشنيعاً عظيماً ، وامتحن من كان عنده منها كتاب ، وخاف كل انسان على نفسه أن يرمى بأنه قرأ منها كتاباً أو اقتناه ، وكان في ذلك من الوعيد ما لا مزيد عليه. ثم لم تكن تمتد الايام الا قليلاً حتى جاء الله بالامام المهدي رضي الله عنه، فبان به للناس ما كانوا قد تحيروا فيه ، وندب الناس إلى قراءة كتب الغزالي رحمه الله ، وعرف من مذهبه أنه يوافقه ، فأخذ الناس في قراءتها واعجبوا بها ، وبما رأوا فيها من جودة النظام والترتيب الذي لم يروا مثله قط في تأليف ، ولم يبق في هذه الجهات من لم يغلب عليه حب كتب الغزالي ، الا من غلب عليه افراط الجمود من غلاة المقلدين ، فصارت قراءتها شرعاً وديناً بعد أن كانت كفراً وزندقة (١) » .

وهكذا عامل الناس حجة الاسلام في الاندلس بما عامل به الفلاسفة في الشرق ،

---

١ – ابن طملوس ، كتاب المدخل لصناعة المنطق ، مجريط ١٩١٦ ، ص: ١١ – ١٢ .

فكفروه كما كفر الفلاسفة ثم عادوا إلى الثقة به . ولا يزال للغزالي في أيامنا هذه انصار وخصوم ، الا أنَّ خصومه لم يستطيعوا أن يمنعوا الناس من استحسان كتبه لما تضمنته من تحليل دقيق ، وشعور ديني عميق .

وجملة القول ان فلسفة الغزالي يمكن أن تعد بمثابة رد على ما انتشر في الدولة الاسلامية من دعوات اسماعيلية ، وفاطمية ، وقرمطية . ومذاهب فلسفية مصحوبة بضعف في الدين ، وفوضى في الاخلاق ، واضطراب في السياسة . وإذا كان الغزالي ، وهو بمعنىً ما تلميذ الشافعي ، والاشعري ، والجويني ، قد ندب نفسه للدفاع عن السنة ، فمرد ذلك إلى ما وجده لدى صديقه نظام الملك من تشجيع على ذلك موافق لهوى نفسه ، وكان لاستئثار السلاجقة بالحكم في بغداد أثر كبير في تحرير الخلافة العباسية من الحركات الباطنية ، كما كان لإنشاء المدارس النظامية اثر عميق في تأييد مذهب السنة ومقاومة الدعوة الفاطمية ، وإذا علمنا أن تأسيس المدارس النظامية لنصرة مذهب السنة كان بمثابة رد على تأسيس الجامع الأزهر لنصرة مذهب الفاطمية ، وان عصر الغزالي يتميز بظهور حسن الصباح مؤسس فرقة الحشاشين التي ضمَّتْ فيما بعد فرقة النصيرية واليزيدية ، كما يتميز ببدء حملة الصليبيين الاولى على الشرق ، علمنا ان مجهود الغزالي الفكري داخل المدرسة النظامية وخارجها لم يكن بريئاً من كل تأثير سياسي .

* * *

٦ – مختارات من آثار الغزالي

١ – علم الكلام

ان حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الادلة التي ينتفع بها فالقرآن والأخبار مشتملة عليه ، وما خرج عنهما ، فهو اما مجادلةٌ مذمومة ، وهي من البدع [١] كما سيأتي بيانه ، واما مشاغبةٌ بالتعلق بمناقضات الفرق لها ، وتطويلٌ بنقل المقالات التي أكثرها ترهات وهذيانات تزدريها الطباع ، وتمجّها الاسماع ، وبعضُها خوضٌ فيما لا يتعلق بالدين ؛ ولم يكن شيء منه مألوفاً في العصر الاول ، وكان الخوض فيه بالكلية من البدع ، ولكن تغير الآن حكمه، اذ حدثت البدعة الصارفة عن مقتضى القرآن والسنة ، ونبغت جماعة لفقوا لها شُبَهاً ، ورتبوا فيها كلاماً مؤلفاً ، فصار ذلك المحذور بحكم الضرورة مأذوناً فيه ، بل صار من فروض الكفايات ، وهو القدر الذي يقابل به المبتدع ، إذا قصد الدعوة إلى البدعة ، وذلك إلى حدٍ محدود سنذكره في الباب الذي يلي هذا ان شاء الله تعالى .

وأما الفلسفة فليست علماً برأسها ، بل هي أربعة أجزاء : احدها الهندسة والحساب ، وهما مباحان [٢] كما سبق ، ولا يُمنع عنهما الاّ من يُخاف عليه أن يتجاوز بهما إلى علوم مذمومة ، فانّ أكثر الممارسين لهما قد خرجوا منهما إلى

---

١ – البدع جمع بدعة ، وهي الفعلة المخالفة للسنة ، أو الأمر المحدث الذي لم يكن عليه الصحابة والتابعون ، ولم يكن مما اقتضاه الدليل الشرعي .

٢ – المباح ما استوى طرفاه .

البدع ، فيصان الضعيفُ عنهما، لا لعينهما ، كما يصان الصبي عن شاطىء النهر خيفة عليه من الوقوع في النهر ، وكما يُصانُ حديثُ العهد بالاسلام عن مخالطة الكفار ، خوفاً عليه ، مع أن القوي لا يندب إلى مخالطتهم . **الثاني المنطق** وهو بحث عن وجه الدليل ، وشروطه ، ووجه الحد وشروطه ، وهما داخلان في علم الكلام . **والثالث الالهيات** وهو بحث عن ذات الله سبحانه وتعالى ، وصفاته ، وهو داخلٌ في الكلام أيضاً ، والفلاسفة لم ينفردوا فيها بنمط آخر من العلم ، بل انفردوا بمذاهب ، بعضُها كفرٌ وبعضُها بدعة ، وكما ان الاعتزال ليس علماً برأسه بل أصحابُه طائفة من المتكلمين ، وأهل البحث والنظر، انفردوا بمذاهب باطلة فكذلك الفلاسفة. **والرابع الطبيعيات** وبعضها مخالف للشرع والدين الحق ، فهو جهلٌ وليس بعلمٍ ، حتى يورد في أقسام العلوم ، وبعضها بحثٌ عن صفات الأجسام وخواصّها وكيفيةِ استحالتها وتغيّرها ، وهو شبيه بنظر الأطباء ، إلا أن الطبيب ينظر في بدن الانسان على الخصوص من حيث يمرض ويصح ، وهم ينظرون في جميع الأجسام من حيث تتغير وتتحرك ، ولكن للطب فضلٌ عليه ، وهو أنه محتاج اليه ، وأما علومهم في الطبيعيات فلا حاجة اليها .

فاذن الكلامُ صار من جملة الصناعات ، الواجبة على الكفاية ، حراسةً لقلوب العوام عن تخيلات المبتدعة ، وإنما حدث ذلك بحدوث البدع كما حدثت حاجة الانسان إلى استئجار البذرقة (١) في طريق الحج بحدوث ظلم العرب ، وقطعهم الطريق،ولو ترك العرب عدوانهم لم يكن استئجار الحراس من شروط طريق الحج، فلذلك لو ترك المبتدع هذيانه لما افتقر إلى الزيادة على ما عهد في عصر الصحابة رضي الله عنهم .

فليعلم المتكلم حدَّه من الدين ، وان موقعه منه موقع الحارس في طريق الحج ، فاذا تجرد الحارس للحراسة لم يكن من جملة الحاج ، والمتكلم إذا تجرد للمناظرة

---

١ ــ البذرقة : الحراس يتقدمون القافلة .

والمدافعة ولم يسلك طريق الآخرة ، ولم يشتغل بتعهد القلب وصلاحِه ، لم يكن من جملة علماء الدين أصلاً ، وليس عند المتكلم من الدين الا العقيدة التي يشاركه فيها سائر العوام ، وهي من جملة أعمال ظاهر القلب واللسان ، وانما يتميز عن العامي بصفة المجادلة والحراسة ، فاما معرفة الله تعالى ، وصفاته ، وافعاله ، وجميع ما أشرنا اليه في علم الكاشفة فلا يحصل من علم الكلام ، بل يكاد أن يكون الكلام حجاباً عليه ومانعاً عنه ، وانما الوصول اليه بالمجاهدة التي جعلها الله سبحانه مقدمة للهداية (١)».

٢ ـ البحث عن الحقيقه

ولم أزل في عنفوان شبابي ، وريعان عمري ، منذ راهقت البلوغ ، قبل بلوغ العشرين إلى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين ، اقتحم لجة هذا البحر العميق ، وأخوض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور ، وأتوغل في كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتقحّم كل ورطة ، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ، واستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل ، ومتسنن (٢) ومبتدع ، لا أغادر باطنيا الا واحب أن اطلع على باطنيته ، ولا ظاهرياً الا وأريد ان أعلم حاصل ظاهريته ، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلماً الا واجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفياً الا واحرص على العثور على سر صوفيته ، ولا متعبداً الا واترصّد ما يرجع اليه حاصل عبادته ، ولا زنديقاً (٣) معطّلاً (٤) الا واتجسس وراءه للتنبه لاسباب جرأته في تعطيله وزندقته .

---

١ ـ احياء علوم الدين ، الجزء الاول ، ص: ٢٨ ـ ٢٩ .

٢ ـ المتسنن هو المتبع لسنة الرسول ، والمبتدع هو المخترع أو صاحب البدعة .

٣ ـ الزنديق : هو القائل ببقاء الدهر .

٤ ـ المعطّل ، من التعطيل ، هو المنكر لصفات الله تعالى .

وقد كان التعطش إلى درك حقائق الامور دأبي وديدني ، من أول أمري ، وريعان عمري ، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلّتي ، لا باختياري وحيلتي ، حتى انحلّت عني رابطة التقليد ، وانكسرت علي العقائد الموروثة ، على قرب عهد بسنّ الصبا ، اذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء الاّ على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم الا على التهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم الا على الاسلام . وسمعت الحديث المروي عن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، حيث قال : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهوّدانه وينصرانه ويمجسانه » ، فتحرك باطني إلى طلب حقيقة الفطرة الاصلية ، وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والاستاذين ، والتمييز بين هذه التقليدات ، واوائلها تلقينات ، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات ، فقلت في نفسي أولاً : انما مطلوبي العلم بحقائق الامور ، فلا بدّ من طلب حقيقة العلم ما هي ، فظهر لي ان العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الامان من الخطأ ينبغي ان يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدّى باظهار بطلانه من يقلب الحجر ذهباً ، والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً وانكاراً ، فإني إذا علمت أن العشرة اكثر من الثلاثة ، فلو قال لي قائل : لا بل الثلاثة أكثر بدليل اني أقلب العصا ثعباناً ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه في معرفتي ، ولم يحصل لي منه الا التعجب من كيفية قدرته عليه . فاما الشك فيما علمته فلا . ثم علمت ان كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا اتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني (١) .

٣ ــ مداخل السفسطة (٢) وجحد العلوم

ثم فتشت عن علومي ، فوجدت نفسي عاطلاً من علمٍ موصوفٍ بهذه الصفة ،

---

١ ــ المنقذ من الضلال ، ص: ٦٢ ــ ٦٤ .

٢ ــ أصل هذا اللفظ في اليونانية سوفيسما (Sophisma) وهو مشتق من لفظ سوفوس ومعناه الحكيم والحاذق ، ثم اطلق بعد ذلك على كل حكمة مموهة . وقيل أيضاً ان السفسطة قياس ظاهره الحق ، وباطنه الباطل ، ويقصد به خداع الاخرين أو خداع النفس .

الاّ في الحسيّات والضروريّات ، فقلت الآن بعد حصول اليأس لا مطمع في اقتباس المشكلات الاّ من الجليّات ، وهي الحسّيات والضروريّات ، فلا بدّ من إحكامها أولاً ، لأتيقّن أن ثقتي بالمحسوسات ، وأماني من الغلط في الضروريّات من جنسِ أماني الذي كان من قبلُ في التقليديّات، ومن جنس أمان أكثر الخلقِ في النظريّاتِ ، أم هو أمانٌ محققٌ لا غدْرَ فيه ولا غائلة تحته . فأقبلتُ بجدٍ بليغٍ أتأمل في المحسوسات والضروريات ، وأنظر هل يمكنني أن أشكّك نفسي فيها ، فانتهى بي طولُ التشكك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً ، وأخذتْ تتسع للشك فيها ، وتقول : من اين الثقةُ بالمحسوسات ، وأقواها حاسةُ البصر . وهي تنظرُ إلى الظلّ فتراه واقفاً غيرَ متحرّك ، وتحكمُ بنفي الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعةٍ تعرف أنه متحرّك ، وانّه لم يتحرّك دفعةً وبغتةً ، بل على التدريج ذرّةً ذرّةً ، حتى لم يكن له حالة وقوف . وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ، ثم الأدلّة الهندسية تدلّ على أنه أكبر من الأرض في المقدار . هذا وأمثالُه من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذّبه حاكم العقل ، ويخوّنه تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته . فقلتُ:قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً ، فلعلّه لا ثقة الاّ بالعقليّات ، التي هي من الأوّليّات ، كقولنا : العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفي والاثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً، موجوداً معدوماً ، واجباً محالاً . فقالت المحسوسات : بمَ تأمن أن لا تكون ثقتك بالعقليّات كثقتك بالمحسوسات، وقد كنتَ واثقاً بي ، فجاء حاكم العقل فكذّبني ، فلولا حاكمُ العقل لكنت تستمرّ على تصديقي ، فلعلّ وراء ادراكِ العقل حاكماً آخر ، اذا تجلّى ،كذّب العقل في حكمه ، كما تجلّى حاكم العقلِ فكذّب الحسّ في حكمه . وعدمُ تجلّي ذلك الادراك لا يدلّ على استحالته . فتوقفت النفسُ في جوابِ ذلك قليلاً ، وأيّدَت إشكالها بالمنام ، وقالت : أما تراك تعتقد في النوم أموراً ، وتتخيل أحوالاً ، وتعتقدُ لها ثباتاً واستقرارا ، ولا تشكّ في تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيّلاتك ومعتقداتك أصلٌ وطائل ، فبمَ تأمن أن يكون جميعُ ما تعتقده في يقظتك بحسّ أو عقل هو حق بالاضافة إلى حالتك التي أنت فيها ، لكن يمكن أن تطرأ عليك

حالةٌ تكون نسبتُها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالاضافة اليها ، فاذا وردت تلك الحالة تيقّنتَ ان جميعَ ما توهّمتَ بعقلك خيالاتٌ لا حاصلَ لها ، ولعل تلك الحالة ما يدّعيه الصوفية أنها حالتُهم ، اذ يزعمون انهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم ، إذا غاصوا في أنفسهم ، وغابوا عن حواسهم ، أحوالاً لا توافق هذه المعقولات ، ولعلّ تلك الحالة هي الموت ، اذ قال رسول الله (صلعم) :«الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا» فلعلّ الحياة الدنيا نومٌ بالاضافة إلى الآخرة ، فاذا مات (الانسان) ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن ، ويقال له عند ذلك : « فكشفنا عنكَ غطاءك فبصرك اليوم حديد (١) » . فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفسِ حاولتُ لذلك علاجاً فلم يتيسّر ، إذ لم يكن دفعُه الاّ بالدليل ، ولم يكن نصبُ دليل الاّ من تركيب العلوم الأوليّة ، فاذا لم تكن مسلّمة لم يمكن ترتيب الدليل . فاعضل هذا الداء ، ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطةِ بحكم الحال ، لا بحكم النطقِ والمقال ، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفسُ إلى الصحةِ والاعتدال ، ورجعتِ الضروريّات العقلية مقبولة ، موثوقاً بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظمِ دليلٍ وترتيبِ كلامٍ ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النورُ هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظنّ ان الكشفَ موقوفٌ على الأدلّة المحررة ، فقد ضيّق رحمةَ الله الواسعة ، ولما سئل رسول الله (صلعم) عن الشرح ومعناه في قوله تعالى « فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام (٢) » قال : هو نور يقذفه الله تعالى في القلب ، فقيل : وما علامَتُهُ ؟ ، فقال : « التجافي عن دار الغرور ، والانابةُ إلى دار الخلود » ، وهو الذي قال (صلعم) فيه : « ان الله تعالى خلق الخلقَ في ظلمةٍ ثمّ رشّ عليهم من نوره » ، فمن ذلك النور ينبغي ان يطلب الكشف ، وذلك النورُ ينبجس من الجودِ الالهي في بعض الأحايين ، ويجب الترصّد له ، كما قال عليه السلام : « ان لربكم في أيام دهركم نفحات ، ألا فتعرّضوا لها (٣) » .

---

١ ــ قرآن كريم ، سورة « ق » الآية : ٢٢ .
٢ ــ قرآن كريم ، سورة الانعام ، الآية : ١٢٥ .
٣ ــ المنقذ من الضلال ، ص: ٦٥ ــ ٦٨ .

٤ — التمهيد لتهافت الفلاسفة

أما بعد فاني رأيتُ طائفةً يعتقدون في انفسهم التميّز عن الأتراب والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء ، قد رفضوا وظائفَ الاسلام من العبادات ، واستحقروا شعائر الدين ووظائف الصلوات، والتوقّي عند المحظورات ، واستهانوا بتعبّدات الشرع وحدوده ، ولم يقفوا عند توقيفاته وقيوده ، بل خلعوا بالكلية ربقةَ الدين بفنون من الظنون ، يتبعون فيها رهطاً يصدّون عن سبيل الله ، ويبغونها عوَجاً ، وهم بالآخرة هم كافرون .... وانما مصدر كفرهم سَماعُهم أساميَ هائلةً كسقراط ، وبقراط ، وافلاطون ، وارسطاطاليس وأمثالِهم ، وإطنابُ طوائف من متبعيهم ، وضلالُهم في وصف عقولهم ، وحسن أصولهم ، ودقة علومهم الهندسية ، والمنطقية ، والطبيعية والالهية .. وحكايتُهم عنهم أنهم، مع رزانةِ عقولهم وغزارة فضلهم ، منكرون للشرائع والنِّحَل ، وجاحدون لتفاصيلِ الأديان والملل ، ومعتقدون أنها نواميسُ مؤلفة وحيلٌ مُزَخْرَفَة . . .

فلمّا رأيت هذا العرقَ من الحماقة نابضاً على هؤلاء الأغبياء ، ابتدأت بتحرير هذا الكتاب رداً على الفلاسفة القدماء ، مبيّناً تهافتَ عقيدتِهم ، وتناقضَ كلمتهم فيما يتعلّق بالالهيّات ، وكاشفاً عن غوائلِ مذهبِهم ، وعوراتِه ، التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء ، وعبرةٌ عند الأذكياء ، اعني ما اختصوا به عن الجماهير والدهماء من فنون العقائد والآراء . هذا مع حكاية مذهبهم على وجهه ؛ ليتبين هؤلاء الملحدة تقليداً اتفاق كلِ مرموقٍ من الاوائل والأواخر على الايمان بالله واليوم الآخر ، وانّ الاختلافات راجعةٌ إلى تفاصيلِ خارجةٍ عن هذين القطبين اللذين لأجلهما بُعث الأنبياء المؤيَّدون بالمعجزات، وانه لم يذهبْ إلى انكارهما الاّ شرذمة يسيرة من ذوي العقول المنكوسة ، والآراء المعكوسة، الذين لا يُؤْبَهُ لهم ،ولا يُعبأ بهم فيما بين النظّار ، ولا يعدون الاّ في زمرة الشياطين الاشرار ، وغمار الأغبياء والاغمار ، ليكفّ عن غلوائه مَن يظنُّ أن التجمّل بالكفر تقليداً يدل على حسن رأيه ، ويشعر بفطنته وذكائه ، اذ يتحقق أن هؤلاء الذين يتشبَّهُ بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم براء عمّا قرفوا به من جحد الشرائع ، وأنهم مؤمنون بالله

ومصدقون برسله ، وانهم اختبطوا في تفاصيل بعد هذه الاصول قد زلّوا فيها فضلّوا واضلّوا عن سواء السبيل ، ونحن نكشفُ عن فنون ما انخدعوا به من التخاييل والأباطيل ، ونبيّن أن كلّ ذلك تهويلٌ ما وراءه تحصيل، والله تعالى وليّ التوفيق لاظهار ما قصدناه من التحقيق (١) .

٥ — المقدمة الثانية لكتاب تهافت الفلاسفة

ليُعْلَمْ ان الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق ثلاثة أقسام :

قسم يرجع النزاع فيه إلى لفظ مجرد ، كتسميتهم صانعَ العالم (تعالى عن قولهم) جوهراً مع تفسيرهم الجوهر بأنه الموجودُ لا في موضوع (٢) ، أي القائمُ بنفسه ، الذي لا يحتاج إلى مقوّمٍ يقوّمه ، ولم يريدوا بالجوهر المتحيّز على ما أراده خصومهم ، ولسنا نخوض في إبطال هذا ، لأن معنى القيام بالنفس ، إذا صار متفقاً عليه ، رجع الكلام في التعبير باسم الجوهر عن هذا المعنى إلى البحث في اللغة . . .

القسم الثاني ما لا يصدم مذهبُهم فيه اصلاً من آصول الدين . وليس من ضرورة تصديق الأنبياء والرسل — صلوات الله عليهم — منازعتُهم فيه ، كقولهم : ان الكسوف القمريّ عبارة عن انمحاء ضوء القمر بتوسّط الارض بينه وبين الشمس ، من حيث أنه يقتبس نوره من الشمس، والأرض كرة، والسماء محيط بها من الجوانب، فاذا وقع القمر في ظلّ الأرض انقطع عنه نور الشمس، وكقولهم : ان كسوف الشمس معناه وقوف جرم القمر بين الناظر وبين الشمس ، وذلك عند اجتماعهما في العقدتين على دقيقة واحدة. وهذا الفن أيضاً لسنا نخوض في ابطاله ، إذ لا يتعلق به غرض . ومن ظن ان المناظرة في ابطال هذا من الدين ، فقد جنى على الدين وضعف أمره ، فان هذه الامور تقوم عليها براهينُ هندسية حسابية ، لا يبقى معها ريبة ، فمن تطلّع عليها وتحقّق أدلّتها ، حتى يخبر بسببها عن وقت الكسوفين ، وقدرهما ومدة بقائهما ، إلى الانجلاء ، إذا قيل له:إن هذا على خلاف

---

١ — تهافت الفلاسفة ، ص ٣٧ — ٣٩ من طبعة المطبعة الكاثوليكية ، بيروت١٩٦٢

٢ — يقال موضوع لكل محل متقوّم بذاته مقوم لما يحل فيه — ويقال جوهر لكل ذات وجوده ليس في موضوع .

الشرع ، لم يسترب فيه. وإنما يستريب في الشرع. وضرر الشرع ممن يَنْصُرُه لا بطريقه ، أكثرُ من ضرره ممن يطعن فيه بطريقه ، وهو كما قيل : عدوّ عاقل خيرٌ من صديق جاهل . . .

القسم الثالث ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين : كالقول في حدوث العالم، وصفاتِ الصانع ، وبيانِ حشرِ الأجساد والأبدان ، وقد انكروا جميع ذلك ، فهذا الفن ونظائرُه هو الذي ينبغي أن يظهر فسادُ مذهبِهم فيه دون ما عداه (١).

٦ ـ المقدمة الثالثة لكتاب تهافت الفلاسفة

ليُعلم ان المقصودَ تنبيهُ من حسُن اعتقاده في الفلاسفة، وظنّ ان مسالكهم نقيةٌ عن التناقض،ببيان وجوهِ تهافتهم . فلذلك انا لا أدخل في الاعتراضِ عليهم الاّ دخول مطالب منكر ، لادخولَ مدّعٍ مثبتٍ ، فأكدّر عليهم ما اعتقدوه ، مقطوعاً بالزامات مختلفة، فألزِمُهم تارة مذهبَ المعتزلة ، وأخرى مذهب الكرامية، وطوراً مذهب الواقفية ، ولا انتهض ذاباً عن مذهب مخصوص ، بل أجعل جميع الفرق إلباً واحداً عليهم ، فإنّ سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين ، فلنتظاهر عليهم ، فعند الشدائد تذهب الاحقاد (٢) .

٧ ـ الفرق بين الالهام والتعلّم

اعلم ان العلومَ ليست ضروريّة ، وانما تحصل في القلب (٣) في بعض الاحوال ، وتختلف الحال في حصولها ، فتارةً تهجم على القلب كأنه ألقي فيه من

---

١ ـ تهافت الفلاسفة ، ص: ٤١ ـ ٤٣ من طبعة بيروت .

٢ ـ تهافت الفلاسفة ، ص: ٤٣ .

٣ ـ المقصود بالقلب هنا حقيقة الانسان ، أي نفسه الناطقة ، وقد يراد به روح الانسان ، أو نفسه ، أو عقله من جهة ما هو مدرك وعالم .

حيث لا يدري ، وتارةً تكتسب بطريق الاستدلال والتعلّم ، فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمّى الهاماً (١) والذي يحصل بالاستدلال يسمّى اعتباراً (٢) واستبصاراً . ثم الواقعُ في القلب ، بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ، ينقسم إلى ما لا يدري العبدُ انه كيف حصل له ومن أين حصل ، وإلى ما يطلّع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم ، وهو مشاهدة الملك الملقي في القلب . والأول يسمى الهاماً ونفثاً في الروع ، والثاني يسمى وحياً وتختص به الانبياء ، والاول يختص به الاولياء والاصفياء . والذي قبله وهو المكتسب بطريق الاستدلال يختص به العلماء . وحقيقة القول فيه ان القلبَ مستعدّ لأن تنجلي فيه حقيقةُ الحق في الأشياء كلها ، وانما حيل بينه وبينها بالاسباب التي سبق ذكرها ، فهي كالحجاب المسدل الحائل بين مرآة القلب وبين اللوح المحفوظ (٣) ، الذي هو منقوش بجميع ما قضى الله به إلى يوم القيامة . وتجلّي حقائق العلوم من مرآة اللوح في مرآة القلب يضاهي انطباعَ صورة من مرآة في مرآة تقابلها ، والحجابُ بين المرآتين تارة يُزَالُ باليد ، وأخرى يزول بهبوب الرياح تحركه ، وكذلك قد تهب رياح الألطاف ، وتنكشف الحجب عن أعين القلوب ، فينجلي فيها بعض ما هو مسطور في اللوح المحفوظ ويكون ذلك تارة عند المنام ، فيُعلم به ما يكون في المستقبل . وتمامُ ارتفاع الحجاب بالموت ، فيه ينكشفُ الغطاء ، وينكشفُ أيضاً في اليقظة حتى يرتفع الحجاب بلطف خفيّ من الله تعالى ، فيلمع في القلوب من وراء ستر الغيب شيء من غرائب العلم ، تارة كالبرق الخاطف ، واخرى على التوالي إلى حد ما ، ودوامه في غاية الندور ، فلم يفارق الالهام الاكتساب في نفس العلم ولا في محلّه ، ولا في سببه ، ولكن يفارقه

---

١ ــ الالهام ما يلقى في الروع من الفيض أو ما يلقى في القلب من العلم بغير طريق الاكتساب .

٢ ــ الاعتبار هو النظر في الحكم الثابت انه لأي معنى ثبت والحاق نظيره به وهذا عين القياس .

٣ ــ اللوح هو الكتاب المبين والنفس الكلية . والالواح اربعة : لوح القضاء السابق ، وهو لوح العقل الأول ، ولوح القدر ، وهو لوح النفس الناطقة الكلية المسمى باللوح المحفوظ ، ولوح النفس الجزئية ، وهو ما ينتقش فيه كل ما في هذا العالم بشكله وهيئته ومقداره ، ولوح الهيولى القابل للصور في عالم الشهادة .

من جهة زوال الحجاب ، فان ذلك ليس باختيار العبد ، ولم يفارق الوحيُ الالهامَ في شيء من ذلك ، بل في مشاهدة الملك المفيد للعلم ، فان العلم انما يحصل في قلوبنا بواسطة الملائكة . . . فاذا عرفت هذا فاعلم ان ميل اهل التصوف إلى العلوم الالهامية دون التعليمية ، فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم ، وتحصيل ما صنفه المصنفون ، والبحث عن الأقاويل والادلَّة المذكورة ، بل قالوا : الطريق تقديم المجاهدة ومحوُ الصفات المذمومة ، وقطعُ العلائق كلها ، والاقبالُ بكنه الهمة على الله تعالى[1] .

٨ ــ علم المكاشفة[2] وعلم المعاملة [3]

علمُ طريق الآخرة . . . قسمان : علمُ مكاشفة ، وعلمُ معاملة . (اما علم المكاشفة فهو) علمُ الباطن ، وذلك غايةُ العلوم ، فقد قال بعضُ العارفين : من لم يكن له نصيب من هذا العلم ، أخاف عليه سوء الخاتمة . . . وهو علمُ الصديقين والمقربين . . وهو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة ، وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة ، كأن يسمع من قبل أسماءها ، فيتوهم لها معانيَ مجملةً غيرَ متّضحة فتتضح اذ ذاك ، حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه ، وبصفاته الباقيات التامّات ، وبأفعاله ، وبحكمه في خلق الدنيا والآخرة ، ووجه ترتيبه للآخرة على الدنيا ، والمعرفة بمعنى النبوّة والنبيّ ، ومعنى الوحي ، ومعنى الشيطان ، ومعنى لفظ الملائكة والشياطين ، وكيفية

---

١ ــ احياء علوم الدين ، الجزء الثالث ، ص: ١٧ ــ ١٨ .

٢ ــ علم المكاشفة هو العلم الذي يطلع فيه على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والامور الحقيقية وجوداً وشهوداً . ويسمى بعلم المشاهدة وطريقه الالهام أو الوحي .

٣ ــ علم المعاملة هو علم الاحكام الشرعية المتعلقة بامور الدنيا باعتبار بقاء الشخص كالبيع والشراء ونحوهما وهو في اصطلاح الغزالي العلمُ الذي يطلع فيه على الأخلاق المحمودة لاتباعها والاخلاق المذمومة لاجتنابها .

معاداة الشياطين للانسان ، وكيفيّة ظهور الملك للأنبياء ، وكيفية وصول الوحي اليهم ، والمعرفة بملكوت السماوات والأرض ، ومعرفة القلب ، وكيفية تصادم جنود الملائكة والشياطين فيه . . ومعرفة الآخرة ، والجنة ، والنار ، وعذاب القبر ، والصراط ، والميزان ، والحساب . . ومعنى لقاء الله عز وجل ، والنظر إلى وجهه الكريم ، ومعنى القرب منه والنزول في جواره ، ومعنى حصول السعادة بمرافقة الملإ الأعلى ومقارنة الملائكة والنبيين ، ومعنى تفاوت درجات أهل الجنان . . إلى غير ذلك مما يطول تفصيله ... فنعني بعلم المكاشفة ، **ان يرتفع الغطاء حتّى تتضح له جلية الحق** في هذه الامور اتضاحاً يجري مجرى العيان الذي لا يشك فيه ، وهذا ممكن في جوهر الانسان ، لولا ان مرآة القلب، قد تراكم صدؤها ، وخبثها، بقاذورات الدنيا . . . وانما تصفيتُها وتطهيرُها بالكفّ عن الشهوات ، والاقتداء بالانبياء صلوات الله عليهم في جميع أحوالهم ، فبقدر ما ينجلي من القلب ، ويحاذى به شطر الحق، تتلألأ فيه حقائقه، ولا سبيل اله الاّ بالرياضة . . . واما القسم الثاني،**وهو علم المعاملة**،فهو علم أحوال القلب . أما ما يحمد منها فكالصبر ، والشكر ، والخوف ، والرجاء ، والرضا ، والزهد ، والتقوى ، والقناعة ، والسخاء ، ومعرفة المنة لله تعالى في جميع الاحوال ، والاحسان ، وحسن الظن ، وحسن الخلق ، وحسن المعاشرة ، والصدق والاخلاص . فمعرفة حقائق هذه الاحوال-وحدودها واسبابها التي بها تكتسب، وثمرتُها، وعلامتُها، ومعالجةُ ما ضعف منها حتّى يقوى ، وما زال حتّى يعود ، — من علم الاخرة . واما ما يذم فخوف الفقر ، وسخط المقدور ، والغلّ ، والحقد ، والحسد ، والغش ، وطلب العلو ، وحب الثناء ، وحب طول البقاء في الدنيا للتمتع ، والكبر ، والرياء ، والغضب ، والأنفة ، والعداوة ، والبغضاء ، والطمع ، والبخل ، والرغبة ، والبذخ ، والاشر ، والبطر ، وتعظيم الاغنياء ، والاستهانة بالفقراء ، والفخر ، والخيلاء ، والتنافس ، والمباهاة ، والاستكبار عن الحق ، والخوض فيما لا يعني ، وحب كثرة الكلام ، والصلف والتزين للخلق ، والمداهنة ، والعجب ، والاشتغال عن عيوب النفس بعيوب الناس ، وزوال الحزن عن القلب ، وخروج الخشية منه ، وشدة الانتصار للنفس إذا نالها الذل ، وضعف الانتصار للحق ، واتخاذ اخوان العلانية على عداوة السر ، والأمن

من مكر الله سبحانه في سلب ما أعطى ، والاتكال على الطاعة والمكر ، والخيانة ، والمخادعة ، وطول الأمل والقسوة ، والفظاظة ، والفرح بالدنيا ، والأسف على فواتها ، والانس بالمخلوقين ، والوحشة لفراقهم ، والجفاء ، والطيش ، والعجلة ، وقلة الحياء ، وقلة الرحمة . فهذه وامثالها من صفات القلب مغارس الفواحش ، ومنابت الأعمال المحظورة ، واضدادها هي الاخلاق المحمودة منبع الطاعات والقربات . . فالعلم بحدودِ هذه الامور وحقائِقها ، واسبابِها ، وثمراتِها ، وعلاجِها هو علمُ الآخرة(١) .

٩ — حقيقة النبوة

(ان) وراء طور العقل طوراً آخر" تنفتح فيه عين أخرى ، يبصر بها الغيب(٢)،وما سيكون في المستقبل ، واموراً أخرى العقل معزول عنها ، كعزل قوة التمييز عن ادراك المعقولات ، وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز . وكما ان المميز لو عرضت عليه مدركات العقل لأباها واستبعدها ، فكذلك بعضُ العقلاء أبوا مدركات النبوة واستبعدوها ، وذلك عين الجهل ، اذ لا مستند لهم الاّ انه طور لم يبلغه ، ولم يوجد في حقه ، فيظن انه غير موجود في نفسه . والاكمه لو لم يعلم بالتواتر والتسامع الالوان والاشكال ، وحكي له ذلك ابتداء ، لم يفهمها ولم يقرَّ بها . وقد قرب الله تعالى على خلقه بأن أعطاهم نموذجاً من خاصيةِ النبوة،وهو النومُ ، إذ النائمُ يدركُ ما سيكون من الغيب ، اما صريحاً ، واما في كسوةِ مثالٍ ، يكشف عنه التعبير . وهذا لو لم يجرّبه الانسان من نفسه وقيل له : ان من الناس منْ يسقط مغشياً عليه كالميت ،

---

١ — احياء علوم الدين ، الجزء الاول ، ص: ٢٦ — ٢٨ .

٢ — الغيب ، كل ما غاب عنك ، ويطلق على الامر الخفي الذي لا يدركه الحسّ ولا تقتضيه بديهة العقل . وغيب الهوية ، وغيب المطلق ، هو ذات الحق باعتبار اللاتعيّن ، والغيب المكنون والغيب المصون هو السر الذاتي الذي لا يعرفه الاّ هو ، ولهذا كان مصوناً عن الاعين ومكنوناً عن العقول والأبصار .

ويزول عنه احساسُه وسمعُه وبصرُه ، فيدرك الغيب ، لأنكره ، وأقام البرهان على استحالته ، وقال : القوى الحساسة اسباب الادراك ، فمن لا يدرك الأشياء مع وجودها وحضورها،فبأن لا يدرك مع ركودها اولى واحق. وهذا نوع قياس يكذّبُه الوجود والمشاهدة . فكما ان العقل طورٌ من اطوار الآدمي يحصل فيه عين يبصر بها انواعاً من المعقولات ، والحواس معزولة عنها ، فالنبوة أيضاً عبارة عن طورٍ يحصل فيه عينٌ لها نورٌ يظهر في نورها الغيب ، وأمور لا يدركها العقل . (١) »

١٠ – حقيقة العقل وأقسامه

اعلم ان الناس اختلفوا في حد العقل وحقيقته ، وذهل الاكثرون عن كون هذا الاسم مطلقاً على معانٍ مختلفة ، فصار ذلك سبب اختلافهم ، والحق الكاشف للغطاء فيه ان العقل اسم يطلق بالاشتراك على اربعةِ معانٍ . . .

فالاول الوصف الذي يفارق الانسان به سائر البهائم ، وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية ، وتدبير الصناعات الخفية الفكرية . وهو الذي اراده الحارث بن أسد المحاسبي ، حيث قال،في حد العقل:انه غريزة يتهيأ بها ادراك العلوم النظرية ، وكانه نور يقذف في القلب ، به يستعد لادراك الأشياء . . . وكما ان الحياة غريزة بها يتهيأ الجسم للحركات الاختيارية والادراكات الحسية ، فكذلك العقل غريزةٌ بها تتهيأ بعض الحيوانات للعلوم النظرية . . فنسبة هذه الغريزة إلى العلوم كنسبة العين إلى الرؤية ، ونسبة القرآن والشرع إلى هذه الغريزة . . . كنسبة نور الشمس إلى البصر . . .

والثاني هي العلوم التي تخرج الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات ، كالعلم بان الاثنين أكثر من الواحد ، وان الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد ، وانما الفاسد ان تنكر تلك الغريزة ، ويقال لا موجود الا هذه العلوم .

---

١ ـ المنقذ من الضلال ، ص : ١١١

والثالث علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال ، فان من حنّكته التجارب، وهذبته المذاهب يقال انه عاقل في العادة ، ومن لا يتصف بهذه الصفة ، فيقال انه غبي غمر جاهل ، فهذا نوع آخر من العلوم يسمى عقلا.

والرابع ان تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الامور ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ، ويقهرها . فاذا حصلت هذه القوة سمّي صاحبها عاقلاً ، من حيث ان اقدامه واحجامه بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب ، لا بحكم الشهوة العاجلة ، وهذه أيضاً من خواص الانسان التي بها يتميز عن سائر الحيوان .

فالاول هو الاس والسنخ[١] والمنبع ، والثاني هو الفرع الاقرب اليه، والثالث فرع الأول والثاني ، اذ بقوة الغريزة والعلوم الضرورية تستفاد علوم التجارب ، والرابع هو الثمرة الأخيرة وهي الغايةُ القصوى ، فالأولان بالطبع ، والأخيران بالاكتساب ، ولذلك قال علي كرم الله وجهه :

رأيت العقل عقلين فمطبوعُ ومسموعُ
ولا ينفــع مسموع إذا لم يك مطبــوع
كما لا تنفع الشمــس وضوءُ العين ممنوع[٢]

١١ — السببية

الاقتران بين ما يُعتقد في العادة سبباً ، وما يُعتقد مسببا ، ليس ضرورياً عندنا ، بل كلُّ شيئين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا أثباتُ احدهما متضمنٌ لاثبات الآخر ، ولا نفيُه متضمنٌ لنفي الآخر ، فليسَ من ضرورةِ وجودِ أحدهما وجودُ الآخر ، ولا من ضرورةِ عدمِ احدِهما عدمُ الآخر ، مثل الري والشرب ،

---

١ — السنخ هو الأصل .
٢ — احياء علوم الدين ، الجزء الاول ، ص : ٩٠ —٩١ .

والشبع والاكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، واسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جرا ، إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب ، والنجوم ، والصناعات ، والحرف ، وان اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، يخلقها على التساوق (1) ، لا لكونه ضرورياً في نفسه ، غير قابل للفرق ، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وادامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلم جرا إلى جميع المقترنات ، وانكر الفلاسفة امكانه وادعوا استحالته .

والنظر في هذه الامور الخارجة عن الحصر يطول ، فلنعين مثالاً واحداً ، وهو الاحتراق في القطن مثلاً مع ملاقاة النار ، فإنا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ، ونجوز حدوث انقلابِ القطن رماداً محترقاً دون ملاقاة النار ، وهم ينكرون جوازه .

وللكلام في المسألة ثلاثة مقامات :

المقام الأول ان يُدَّعى ان فاعل الاحتراق هو النار فقط ، وهو فاعلٌ بالطبع لا بالاختيار ، فلا يمكنُه الكفُّ عما هو طبعُه بعد ملاقاته لمحل قابل له ، وهذا مما ننكره ، بل نقول : فاعلُ الاحتراق (الذي) يخلق السواد في القطن والتفرق في اجزائه ، ويجعله حراقاً ورماداً ، هو الله تعالى ، اما بواسطة الملائكة ، أو بغير واسطة ، فأما النار ، وهي جماد ، فلا فعلَ لها . فما الدليلُ على أنها الفاعلُ وليس لهم دليل الا مشاهدة حصولِ الاحتراق عندَ ملاقاةِ النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ، ولا تدل على الحصول به ، وانه لا علةَ سواه . . .

المقام الثاني مع من يسلم ان هذه الحوادث تفيض من مبادىء الحوادث ، ولكن الاستعداد لقبول الصور يحصل بهذه الاسباب المشاهدة الحاضرة ، الا ان تلك المبادىء

---

1 ــ تساوق الشيئان : تسايرا أو تقارنا .

أيضاً تصدُرُ الاشياء عنها باللزوم والطبع ، لا على سبيل التروّي والاختيار ، كصدور النور من الشمس ، وانما افترقت المحال في القبول لاختلاف استعدادها ، فان الجسم الصقيلَ يقبل شعاعَ الشمس ويردُّه حتى يستضيء به موضع آخر ، والمدر [1] لا يقبل ، والهواء لا يمنع نفوذَ نورِه ، والحجر يمنع ، وبعضُ الأشياء يلين بالشمس ، وبعضها يتصلّب ، وبعضها يبيضُّ كثوب القصّار [2] ، وبعضها يسود كوجهه ، والمبدأ واحد ، والآثار مختلفة لاختلاف الاستعدادات في المحل . فكذا مبادىء الوجود فياضة بما هو صادر منها ، لا منعَ عندها ولا بخل ، وانما التقصير من القوابل .

وإذا كان ذلك كذلك فمهما فرضنا النار بصفتها ، وفرضنا قطنتين متماثلتين لاقتا النار على وتيرة واحدة ، فكيف يُتَصور ان تحترق احداهما دون الأخرى وليس ثم اختيار ، وعلى هذا المعنى انكروا وقوعَ ابراهيم في النار مع عدم الاحتراق وبقاءِ النار ناراً ، وزعموا ان ذلك لا يمكن الاّ بسلب الحرارة من النار ، وذلك يخرجه عن كونه ناراً ، أو بقلب ذات ابراهيم وبدنه حجراً ، أو شيئاً لا يؤثر فيه النار ، ولا هذا ممكن ولا ذاك .

والجواب له مسلكان :

الاول ان نقول : لا نسلّم ان المبادىء ليست تفعل بالاختيار ، وان الله لا يفعل بالارادة . وقد فرغنا من ابطال دعواهم في ذلك في مسألة حدوث العالم ، وإذا ثبت ان الفاعل يَخلقُ الاحتراق بإرادته عند ملاقاة القطنة النار ، امكن في العقل أن لا يخلق مع وجود الملاقاة .

فان قيل فهذا يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة ، فانه إذا انكر لزوم المسببات عن اسبابها واضيف إلى ارادة مخترعها ، ولم يكن للارادة ايضاً منهجٌ مخصوص متعيّن بل

---

١ ــ المدر : الطين العَلِك الذي لا يخالطه رمل .

٢ ــ القصّار : محوّرُ الثياب ومبيّضها .

أمكن تفنّنه وتنوّعه ، فليجوّز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباعٌ ضارية ، ونيرانٌ مشتعلةٌ ، وجبالٌ راسية،وأعداء مستعدة بالأسلحة ، وهو لا يراها لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤية ... فان الله قادر على كل شيء ، وليس من ضرورة الفرسِ ان يخلق من النطفة، ولا من ضرورة الشجرة ان تخلق من البذر ، بل ليس من ضرورته ان يخلق من شيء . . . ولم ندّعِ ان هذه الامور واجبة،بل هي ممكنةٌ يجوزُ أن تقع ، ويجوزُ ان لا تقع ، واستمرار العادة بها مرةً بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفقِ العادة الماضية ترسخاً لا تنفك عنه . . .

والمسلك الثاني وفيه الخلاص من هذه التشنيعات وهو ان نسلّم ان النار خلقت إذا لاقاها قطنتان متماثلتان احرقتهما،ولم تفرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه ، ولكنا مع هذا نجوز ان يلقى نبي في النار ، فلا يحترق اما بتغيير صفة النار ، أو بتغيير صفة النبي ، فيحدث من الله أو من الملائكة صفة في النار تقصر سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداه ، فتبقى معها سخونتها وتكون على صورة النار وحقيقتها ، ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها ، أو يحدث في بدن الشخص صفة، ولا يُخرجه عن كونهِ لحماً وعظماً فيدفعُ أثرَ النار (١) .

---

١ — تهافت الفلاسفة ، ص: ١٩٥ — ٢٠٠ .

المصادر

١ ــ الغزالي في ثلاثة مجلدات، المجلد الاول والثاني يشتملان على دراسة حياة الغزالي وآرائه الفلسفية وعصره واسلوبه وتصانيفه للشيخ مصطفى المراغي . والمجلد الثالث يشتمل على منتخبات شرحها وعلق عليها الدكتور أحمد فريد الرفاعي . مطبوعات دار المأمون ، القاهرة ، ١٩٢٦ .

٢ ــ طه عبد الباقي سرور ، الغزالي ، القاهرة ١٩٤٥ .

٣ ــ كريم عزقول ، العقل في الاسلام ، بيروت ١٩٤٦

٤ ــ يحيي الدين زيان ، الغزالي ولمحات عن الحياة الفكرية الاسلامية ، القاهرة ١٩٥٨ .

٥ ــ أبو العطا البقري ــ تفكير الغزالي الفلسفي ، القاهرة ١٩٥٠
ــ اعترافات الغزالي ، القاهرة ١٩٤٣

٦ ــ علي البهلوان ، ثورة الفكر أو مشكلة المعرفة عند الغزالي .

٧ ــ سليمان دنيا ، الحقيقة في نظر الغزالي ، مصر ١٩٤٧

٨ ــ محمد رضا ، الغزالي ، حياته ومصنفاته ، القاهرة ١٩٢٤

٩ ــ أبو بكر عبد الرزّاق ــ النفحات الغزالية ، القاهرة ١٩٥٠

١٠ ــ زكي مبارك ، الاخلاق عند الغزالي ، مصر ١٩٢٤

١١ ــ غردية وقنواتي ، فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية ، ترجمة صبحي الصالح وفريد جبر ، بيروت ١٩٦٧

١٢ ــ نيكولسون ، في التصوف الاسلامي وتاريخه ، ترجمه أبو العلا عفيفي ، القاهرة ١٩٥٦ .

١٣ ــ تيسير شيخ الارض ، الغزالي ، بيروت ١٩٦٠ .

١٤ ــ حكمة هاشم ، تحقيقات حول نقد الغزالي لمذهب المشائين والافلاطونية الحديثة،دمشق ١٩٦١ .

١٥ ــ عبده الحلو ، الغزالي حجة الاسلام ، بيروت ١٩٦٨ .

١٦ ــ فريد جبر ، مفهوم المعرفة عند الغزالي ، بيروت ١٩٥٨

١٧ ــ جميل صليبا ، وكامل عياد ، مقدمه المنقذ من الضلال ، بيروت ١٩٦٦ .

١٨ ــ جميل صليبا ، الدراسات الفلسفية ، الجزء الاول ، دمشق ١٩٦٤ .

١٩ ــ ابراهيم مدكور ، في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ، القاهرة ١٩٤٧

٢٠ ــ علي سامي النشار ، مناهج البحث عند مفكري الأسلام ، القاهرة ١٩٤٧

٢١ ــ عبد الرحمن بدوي ، مؤلفات الغزالي ، القاهرة ١٩٦١

1 — Carra de Vaux, **Gazali,** Collection des grands philosophes, Paris 1902

2 — Wens'nck (A.J.). La pensée de Ghazzali, Paris 1940.

3 — Jabre (F). - La notion de certitude chez Ghazali. Paris 1958.
- La notion de la m'arifa chez Ghazali. Paris 1958.

4 — Abd-El-Jalil, Autour de la sincérité de Ghazali, Mélanges Massignon. Institut Français de Damas - P.62,n° 2

5 — Obermann, **Der philosophische und religioese Subjektivismus Ghazâlis,** Leipzig 1921.

6 — Asin-Palacios, La mystique d'Al-Ghazali (Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth) 1914 - VII 67 - 104

• • •

موضوعات الإنشاء الفلسفي

١ ـ على أي أساس بنى الغزالي نظريته في التعليم ، وما رأيك فيها ؟

(الدورة الثانية ١٩٥٨)

٢ ـ قيل في الغزالي : « انه أول من عرف في الفلسفة الشك المنهجي المتخذ وسيلة إلى بلوغ اليقين » ، فما معنى هذا القول ، وما قيمة شك الغزالي الفلسفي وأي نهج اتخذ في الشك وحدث عنه في المنقذ ؟

(الدورة الثانية ١٩٦٠)

٣ ـ يقول الغزالي في المنقذ من الضلال محدداً العلم اليقيني انه العلم الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الامان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى لاظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكاً وانكاراً .

حاول بالاستناد إلى مضمون كتاب المنقذ :

- تعيين المعارف غير اليقينية التي حاول الغزالي التحرر منها قبل سعيه وراء العلم اليقيني مع ذكر الاسباب الداعية إلى ذلك .
- توضيح المنهج الذي اتبعه للوصول إلى العلم اليقيني .
- تأويل اهتدائه إلى التصوف .

(الدورة الثانية ١٩٦١)

٤ ـ يجمع الباحثون في تاريخ الفكر العربي على ان تصوف الغزالي معتدل ، فما

هو مفهوم الاعتدال والتطرف في التصوف ، وكيف يتجلى الاعتدال في مذهب الغزالي ؟ (الدورة الاولى ١٩٦٢)

٥ ــ اذكر رأيك في كتاب المنقذ من الضلال موضحاً النقاط التالية :

ــ البواعث التي دعت الغزالي إلى وضعه.

ــ مراحل الشك التي مرَّ بها.

ــ النتيجة التي انتهى اليها. (الدورة الاولى ١٩٦٣)

٦ ــ يتراءى لبعض الدارسين ان تصوف الغزالي كان محاولة لتخلصه من مازق عقلي عسير .

اشرح هذه الفكرة وناقشها، مبينا بوضوح المقصود بالمأزق العقلي، ومفصلا رأيك في بواعث تصوف الغزالي وخصائصه .

(الدورة الثانية ١٩٦٤)

٧ ــ قضى الغزالي حياته يطالع ويعلم ويؤلف في مختلف معارف عصره، فهل تراه رسم لنفسه في أول أمره غاية يحاول بلوغها عن طريق العلم، ام ان هذه الغاية كانت تتبدل بمرور الزمان ؟

فصل هذا وناقشه بالرجوع إلى :

ــ العلوم التي ألّف فيها الغزالي مشيراً إلى اسباب تأليفها، موضحاً إذا كان عمله قد تم بدافع من نفسه ، أو بتكليف خارجي.

ــ رأي الغزالي المتأخر في قيمة تلك العلوم من حيث ارتباطها بغايته.

ــ المصنف الذي يبدي فيه الغزالي رأيه مبينا قيمة كتابه هذا بالنسبة إلى نتاجه السابق . (الدورة الاولى ١٩٦٥)

٨ ــ يعرض كتاب المنقذ من الضلال لمرحلة حاسمة في حياة الغزالي الفكرية ، فصل خصائص هذه المرحلة ذاكراً بواعثها ومظاهرها ونتائجها .

(الدورة الأولى ١٩٦٦)

القسم الثالث

الفلسفة العربية في المغرب

مقدمة عامة

من ابن باجّه الى ابن رشد

يمثل الفلسفة العربية في المغرب اربعة من كبار الفلاسفة ، وهم : ابن باجه ، وابن طفيل ، وابن رشد ، وابن خلدون .

وسنقصر كلامنا في هذا القسم على فلسفة ابن رشد ، وفلسفة ابن خلدون ، اما (ابن باجه) وابن طفيل ، فإننا سنقتصر على الالمام بفلسفتهما إلماماً عاماً .

١ ــ ابن باجه :

لم يصل الينا عن حياة (ابن باجه) الا اخبار قليلة الترابط ، منها انه ولد بسرقسطة في نهاية القرن الحادي عشر للميلاد (القرن الخامس للهجرة) ، وتوفي بفاس سنة ١١٣٨م ــ ٥٣٣هـ ، ومنها انه اشتغل بالسياسة ، فاستوزره حاكم سرقسطة أحد عمال المرابطين ، ثم تنقل بين سرقسطة ، واشبيلية ، وغرناطة ، وفاس ، وتعرض لتشنيع خصومه وحسّاده ، وبخاصة الفتح بن خاقان الذي نسبه في كتاب (قلائد العقيان) إلى التعطيل وانحلال العقيدة . واكثر مصنفاته شروح على مذهب آرسطو ، منها : شرح كتاب الطبيعيات لآرسطو ، وشرح كتاب ايساغوجي او المدخل لفرفوريوس ، وشرح ثلاث رسائل للفارابي . أما مؤلفاته الخاصة فمنها رسائل في الرياضة والنفس ، ومقالات في الفلسفة ، والطب ، والتاريخ الطبيعي ، ورسالة الوداع المشتملة على آراء طريفة في العقل ، وفي الغاية التي وجد الانسان من أجلها ، وهي التقرب إلى الله ، والاتصال بالعقل الفعّال

وأهم مؤلفات (ابن باجه) الفلسفية كتاب « تدبير المتوحد » ، وهو أشهر كتبه وأدلّها على نزعته العقلية . والمقصود بالتدبير تدبير الأفعال ، وتوجيهها إلى غاية مقصودة ، وهي الاتحاد بالعقل الفعال ، والمقصود بالمتوحد الانسان الكامل الذي يتبع عقله ، ويسيطر على غرائزه وشهواته . فالمتوحد ليس اذن زاهداً ولا متصوفاً ، وانما هو فيلسوف يحيا حياة عقلية محضة ، فيأخذ نفسه بالبحث والنظر ، ويعنى بتدبير شؤون الحياة في المدينة الفاضلة على اساس الرويّة والفكر . اما المدينة الفاضلة فهي اكثر المدن علماً ، لاشتمالها على أكبر عدد من أهل الفضل المتحلّين بكمال العلم والعمل ، الذين يؤلفون بعقولهم دولة داخل الدولة ، فلا يحتاجون إلى الأطباء لأنهم يحافظون على قواعد الصحة بأنفسهم ، ولا إلى القضاة لأنهم لا يتنازعون ، بل يحكّمون عقولهم في كل شيء ، ويسيطرون على غرائزهم وشهواتهم وأهوائهم ، حتى يتصلوا بالعقل الفعال ، ويبلغوا السعادة القصوى .

فانتم ترون ان موقف (ابن باجه) مختلف عن موقف الغزالي كل الاختلاف ، لأن الفلسفة عنده هي النظر العقلي ، الذي يمكن الانسان من ادراك وجوده الحقيقي ، ويهيء له أسباب تدبير حياته تدبيراً حكيماً ، على حين أنها عند الغزالي معرفة ذوقية يقذفها الله في قلب الانسان حتى ينعم بالبهجة والسعادة .

وكل من قرأ كتاب تدبير المتوحد وجد في اضعافه أثراً من آراء الفارابي في المدينة الفاضلة ، الا ان الأمر الذي يتميز به ابن باجه هو ان مفهوم الدولة الفاضلة لم يكن عنده مفهوماً قبلياً ، ولا محاولة لقلب نظام الحكم ، بل كان وسيلة لاصلاح العادات والاخلاق ، تهدف قبل كل شيء إلى تحقيق الوجود الانساني على أكمل صوره في كل فرد . والمتوحدون في نظر (ابن باجه) مواطنون في الدولة المثالية ، وان كانوا غرباء في المجتمع الحقيقي ، الا ان جرأتهم الروحية تدفعهم إلى مجاوزة شروط الواقع ، وإلى سلوك منهج عقلي يهيئون به أسباب السعادة في الدنيا والآخرة .

٢ ــ ابن طفيل :

اما ابن طفيل فقد ولد في اوائل القرن الثاني عشر للميلاد (٥٠٦هـ) ، وتوفي في مراكش سنة ١١٨٥م (٥٨١هـ) ، وهو فيلسوف عربي

اندلسي ، اشتغل حاجباً لدى حاكم غرناطة ، ووزيراً ، وطبيباً لأبي يعقوب يوسف ثاني خلفاء الموحدين ، وله مصنفات في الطب والفلسفة . واشهر كتبه قصته الفلسفية المعروفة بعنوان « حي بن يقظان » .

وخلاصة هذه القصّة ان حي بن يقظان ولد في جزيرة من جزائر الهند تحت خط الاستواء، فمنهم من قال انه ولد من غير أم ولا أب ، ومنهم من قال انه ولد من اخت ملك واب قريب لها يدعى يقظان ، وسواء أقبلنا أحد هذين الرأيين أم انكرناهما معاً، فإن حي بن يقظان نشأ على كل حال ، في جزيرته وحيداً منعزلاً عن الناس في حضن ظبية ، فتربّى ، ونما ، واغتذى بلبنها ، وتدرج في المشي ، وما زال معها يحكي اصوات الظباء في الاستدعاء والاستئلاف ، ويقلد اصوات الطير ، وسائر أنواع الحيوان ، ويهتدي إلى مثل أفعالها، حتّى كبر وترعرع ، واستطاع بالملاحظة والحدس أن يتدرج بنفسه في مدارج المعرفة من المحسوس إلى المعقول ، ومن الجزئي إلى الكلي، ومن البسيط إلى المركب، ومن المعلول إلى العلّة ، وهكذا عرف الحقائق كلها ، وعرف عللها ، وعرف علة العلل، أي العلة الأولى ، وهي الله .

ولما بلغ حيّ بن يقظان هذه الدرجة تعرف إلى (آسال)، وهو رجل نشأ في جزيرة قريبة من جزيرة حي بن يقظان . ثم جاء إلى تلك الجزيرة طلباً للعزلة،فوقع بصره على حي بن يقظان،ولم يشك انه من المنقطعين عن الدنيا ، فلما علم حقيقة أمره أخذ يعلمه الكلام ، فاطلع كل منهما على آراء صاحبه ومعتقداته ، وقايسا بينها ، فعلما ان المعتقدات الدينية ليست سوى صور محسوسة للحقائق الفلسفية . فالفيلسوف يدرك الحقائق الالهية بعقله والهامه الطبيعي ، اما العامي فهو في حاجة إلى من يرقى به إلى هذه المبادىء العالية بطريق الحس والخيال . فرثى حي بن يقظان لحال العامة ، واراد السفر إلى جزيرة (آسال) ليهدي أهلها وكان عليها ملك اسمه سلامان ، فرضي (آسال) بالذهاب معه رغم شكه في نجاحه ، فلما انتقلا إلى تلك الجزيرة ، اخذ حيّ يعلم الناس، ويرشدهم بالعقل ، فأعيته في أمرهم الحيلة . فاقلع عن ذلك، وترك العامة في أمان الاعتقاد ، وقفل راجعاً مع رفيقه إلى جزيرتهما الاولى . وهناك انقطعا إلى الرياضة ، والتأمل ، حتّى ادركهما الموت .

إذا اردنا أن نفسر قصة حي بن يقظان لاحظنا فيها أمرين: أولهما ان ابن طفيل اراد بها ان يوفق بين الحكمة والشريعة، وثانيهما انه رمز فيها إلى ثلاثة أشخاص: سلامان،وآسال،وحي بن يقظان ، فسلامان، وهو ملك الجزيرة ، يمثل الرجل العامي، وآسال يمثل الرجل الصالح الناشيء في حضن الشريعة ، وحي بن يقظان يمثل حلول العقل الفعال في الانسان ، وتعرفه باسال ، واتفاقهما معاً ، يدل على اتفاق الحكمة والشريعة ، واخفاقه في دعوة العامة إلى الحق يدل على ان جمهورهم بعيد عن فهم الحقائق الخالصة ، لأنهم فطروا على البلادة ، والنقص ، وسوء الرأي .

ويظهر ان ابن طفيل اقتبس اسماء قصته هذه من ابن سينا . فقد قال في مقدمة كتابه : « فانا واصف لك حي بن يقظانوأبسال وسلامان الذين سماهم الشيخ ابو علي. ففي قصصهم عبرة لأولي الألباب »(١). ولكننا إذا أمعنا النظر في قصة ابن طفيل وقرنا بينها وبين قصة ابن سينا وجدنا التشابه بينهما مقصوراً على الاسماء ، لأن حي بن يقظان الذي ذكره ابن سينا ليس سوى رمز جاف للعقل الفعال ، اما شخص حي بن يقظان الذي جعله ابن طفيل محور قصته ، فهو شخص ذو حياة وحركة ونشاط ، تختلف صفاته عن صفات اشخاص ابن سينا اختلافاً كبيراً .

ومهما يكن من أمر ، فان قصة ابن طفيل لم تكن مجرد رواية خيالية ، بل كانت وسيلة رمزية للنقد الاجتماعي من طرف خفي . اراد واضعها ان يعرض فيها احوال عصره الاجتماعية ، وان يبين انحطاط الاخلاق ، وتفسخ العقائد الدينية ، وان يصلح الناس ويرشدهم إلى ما فيه خيرهم . ولولا اعتقاده انه يمكن مكاشفة الناس بشيء من الحقائق الفلسفية لما أقدم على هذا الارشاد، والشرط الوحيد لمكاشفتهم بهذه الحقائق ان تعرض عليهم بشكل خفي مستتر وراء الرموز والأمثال ، ذلك لأن العامي لا يدرك الحق الا بطريق الخيال ، ولا يفهم المعاني المجردة الا إذا تجلت امامه بثوب حسي يرمز إلى المعاني بالاشخاص ، وإلى الاحكام بالأفعال ، ويستدل على الغائب بالحاضر ، وعلى المعقول بالمحسوس .

وقد فرق ابن طفيل في كتابه بين ادراك أهل الولاية ، وادراك أهل النظر ، فعنى بادراك أهل النظر ما يدركونه من حقائق الغيب كأهل الولاية ، ولكن مع زيادة

---

١ - ابن طفيل ، حيّ بن يقظان ، ص : ١٧ من طبعتنا

وضوح وعظيم التذاذ . تلك ميزة أهل النظر ، انهم لا يبلغون ذروة الحق الا بإدامة التبصر ، او اطالة الفكرة ، ولكنهم متى بلغوا غايتهم ادركوا السعادة القصوى . وما يراه اصحاب المشاهدة والذوق والحضور في طور الولاية ليس مما يمكن اثباته على حقيقة أمره في كتاب ، اما ما يراه أهل النظر فشيء يحتمل أن يوضع في الكتب وتتصرف به العبارة ، ولكنه « اعدم من الكبريت الأحمر ... لانه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه الا الفرد بعد الفرد ، ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس به الا رمزاً[1]». وسبب ذلك ان عامة الناس لا يدركون الحقائق الخالصة المعرّاة من ثوبها الرمزي ، لأن نفوسهم ليست مؤيدة الصفاء بشدة الحدس، فما هم من أهل الولاية ، ولا هم من أهل النظر ، حتى يرتقوا إلى إدراك الحقائق المطلقة ، ولكنهم أهل الخبر يصدقون ما يقال لهم تقليداً .

ولسنا نريد الآن ان نوسع القول في فلسفة ابن طفيل ولكننا نريد أن نقول فيها قولاً واحداً وهو أن هذه الفلسفة ، تختلف عن فلسفة (ابن باجه) في اعتمادها على العقل والذوق معاً في الوصول إلى أرقى درجات المعرفة ، والاتصال بالله، على حين ان فلسفة (ابن باجه) لم توصّل الاّ العقل في بحثها عن الحقيقة . ولهذا كانت فلسفة ابن طفيل اقرب إلى الحكمة الاشراقية منها إلى الفلسفة النظرية العقلية الخالصة .

٣ — وبعد فنحن لم نعرض عليكم الآن من فلسفة (ابن باجه) و (ابن طفيل) الا صورة ناقصة ، لاننا اهملنا كثيراً من نظرياتهما في أصل المعرفة وقيمتها، وفي حقيقة النفس والعقل والتدبير والاخلاق والتربية والتطور، وما أشرنا إلى هاتين الفلسفتين في هذه المقدمة السريعة الا لابراز الاتصال بين المشرق والمغرب ، فابن باجه المتوفى سنة ٥٣٣ — هـ يمكن أن يعد معاصراً للغزالي المتوفى سنة (٥٠٥ — هـ) ، وليس بين وفاة ابن طفيل سنة ٥٨١ — هـ ووفاة ابن باجة سنة (٥٣٣ — هـ) الاّ ٤٨ سنة ، أما ابن رشد فهو معاصر لابن طفيل ، لم يعش بعد وفاة صاحب كتاب « حي بن يقظان » إلاّ ١٤ سنة ، فسلسلة الفلاسفة لم تنقطع اذن في الشرق إلا لتظهر في الغرب ، ولكن انتشار التعصب في دولة الموحدين ، وفي الدول التي جاءت بعدها ادى إلى انقطاع هذه السلسلة بعد وفاة ابن رشد، ولولا ظهور ابن خلدون بعد وفاة ابن رشد بمائتي سنة تقريباً لقلنا ان ابا الوليد كان خاتم الفلاسفة .

---

١ - ابن طفيل ، حيّ بن يقظان ، ص : ١١ من طبعتنا

ابن رُشد

حياة ابن رشد وآثاره

ا ـ حياته

ولد القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد في مدينة (قرطبة) سنة ٥٢٠ ــ هـ ، (١١٢٦ ــ م) ، وكان ينتمي إلى أسرة اندلسية عريقة معروفة بالعلم والفقه والقضاء ، فجدّه القاضي أبو الوليد محمد كان من كبار الفقهاء المالكيين الذين كان لهم أثر في السياسة المغربية ، وتميزوا بالدين والعلم والفضل والوقار ، والحلم ، والسمت الحسن ، والهدى الصالح . وله كتاب « المقدمات » في الفقه ، اما والده أبو القاسم احمد بن رشد قاضي قرطبة ، فكان مثل أبيه في الفضل والعلم ومن المحببين إلى الناس ، وحسبه ان يقال فيه أنه ابن الجد وأبو الحفيد الفيلسوف .

نشأ ابن رشد الحفيد في هذه البيئة الزاخرة بالعلم والفضل ، فدرس ما يدرسه ابناء زمانه من اللغة ، والأدب ، والفقه ، والاصول ، وعلم الكلام ، فاستظهر على أبيه موطأ الامام مالك ، وأخذ الفقه عن ابن بشكوال، وابي مروان بن مسرّه وغيرهما ، ودرس الرياضيات والطب وغير ذلك من علوم الحكمة على أبي جعفر ابن هارون الترجاني، فبرز في ذلك، لشدة ذكائه ، وكثرة عنايته بالمطالعة ، حتى قيل إنه لم يدع النظر ولا القراءة ، منذ عقل ، الا ليلة وفاة أبيه ، وليلة بنائه على أهله .

ولما بلغ ابن رشد السابعة والعشرين من سنّه (١١٥٣م) سافر إلى مراكش واتصل بعبد المؤمن أول ملوك الموحدين . وكان هذا الملك آخذاً في انشاء المدارس ، ومعاهد

العلم والأدب ، فاستعان بابن رشد على انشائها وتنظيمها . وليس لدينا عن المرحلة التي تلي هذه الفترة من حياته الا معلومات مبهمة ، منها اتصاله بأبناء زهر ، وهم من مشاهير الاطباء ، وانعقاد أواصر المودة بينه وبين أبي مروان بن زهر ، حتى قيل انه لما ألف كتاب « الكليات » في الطب سأل صديقه ابا مروان ان يؤلف كتاباً بضمنه الأقاويل الجزئية المطابقة للكليات . وهكذا الف ابو مروان بن زهر كتاباً سماه « التيسير » ذكر فيه علامات الامراض المختلفة ، واسبابها، وطرق علاجها .

وظل ابن رشد في مراكش حتى مات عبد المؤمن ، وخلفه على عرش المغرب ولده ابو يعقوب يوسف ، الذي كان أكثر ملوك المغرب حباً للعلم والعلماء . وكان الفيلسوف ابن طفيل احد المقربين اليه ، فجمع له العلماء من كل حدب وصوب ، وحمله على تكريمهم ، وهو الذي لفت نظره إلى ابن رشد ، ودبّر أمر قدومه عليه .

وقد روى عبد الواحد المراكشي نقلاً عن احد تلاميذ ابن رشد خبر قدوم الفيلسوف على الخليفة، فقال حكاية عنه :

« سمعت الحكيم أبا الوليد يقول غير مرة : لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب، وجدته هو وابن طفيل ليس معهما أحد ، فأخذ أبو بكر بن طفيل يثني علي ، ويذكر بيتي وسلفي ، ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري . فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين ، بعد ان سألني عن اسمي واسم أبي ، ونسبي ، ان قال لي : ما رأيهم في السماء – يعني الفلاسفة – أقديمة هي أم حادثة؟ ، فأدركني الحياء ، والخوف ، وأخذت اتعلل ، وانكر اشتغالي بعلم الفلسفة ، ولم أكن ادري ما قرر معه ابن طفيل ، ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء ، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم عن المسألة التي سألني عنها ، ويذكر ما قاله ارسطوطاليس ، وافلاطون ، وجميع الفلاسفة ، ويورد علي ذلك احتجاج أهل الاسلام عليهم ، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن ، المتفرغين له ، ولم يزل يبسطني حتى تكلمت ، فعرف ما عندي من ذلك ، فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنية ومركب » .

ومما رواه المراكشي ايضاً « ان أبا بكر بن طفيل استدعى ابن رشد مرة وقال له : سمعت أمير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة ارسطوطاليس ، أو عبارة المترجمين عنه ، ويذكر غموض أغراضه ، ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ، ويقرب اغراضها ، بعد أن يفهمها ، فهما جيداً ، لتقرب مأخذها على الناس ، فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل . واني لأرجو ان تفي به ، لما أعلمه من جودة ذهنك ، وصفاء قريحتك ، وقوة نزوعك إلى الصناعة . وما يمنعني من ذلك الا ما تعلمه من كبر سني ، واشتغالي بالخدمة ، وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه . قال أبو الوليد : فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم ارسطوطاليس » .

ويظهر من هذا الخبر ان ابن طفيل كان يقدر ابن رشد حق قدره ، وان كان لم يظهر أمامه الا بمظهر الاستاذ الاكبر الذي صرف عنايته إلى ما هو أهم عنده من تلخيص كتب آرسطو . وربما كان في كلامه على فلاسفة زمانه إشارة إلى ابن رشد فهو يقول في كتاب حي بن يقظان : « واما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا فهم بعد في حد التزايد أو الوقوف على غير كمال(١) » ونعتقد ان اسباب النجاح لم تتهيأ لابن رشد الا لأن ابن طفيل قد لحظه بعين عنايته .

كان لاجتماع ابن رشد بالخليفة أبي يعقوب يوسف أثر كبير في تغيير مجرى حياته ، فقد سماه الخليفة قاضياً لاشبيلية سنة ١١٦٩ ــ م ، فلخص فيها كتاب الحيوان ، وقال : إذا كنت قد أخطأت في بعض أقسام هذا الكتاب فمرد ذلك إلى اشتغالي بالخدمة ، وبعدي عن مكتبتي في قرطبة ، ولما نقله الخليفة إلى منصب القضاء في قرطبة سنة ١١٧١ ــ م ، انصرف إلى تلخيص كتب آرسطو الأخرى ، بالرغم من اشتغاله بشؤون عامة لم تترك له من الوقت والحرية ما يستطيع معهما انجاز عمله ، حتى ان اشتغاله بالخدمة كثيراً ما كان يضطره إلى التنقل من قرطبة إلى اشبيلية أو مراكش ، ولما جاء عام ١١٨٢ ــ م استدعاه الخليفة ابو يعقوب إلى مراكش وجعله رأس أطبائه بدلاً من ابن طفيل ، الذي احتفظ بالوزارة ، ثم اعاده إلى قرطبة ، وولاه منصب قاضي القضاة الذي كان يشغله جده . وقد وصفه ابن الأبار بقوله :

---

١ ــ ابن طفيل ، حي بن يقظان ، ص : ١٢ من طبعتنا

« كان يفزع إلى فتواه في الطب كما يفزع إلى فتواه في الفقه » وحكى عنه أبو القاسم الطيلسان انه كان يحفظ شعري حبيب والمتنبي ، ويكثر التمثل بهما في مجلسه ، ويورد ذلك أحسن إيراد ، ويضيف ابن الابار إلى ذلك قوله : « فحمدت سيرته وتأثلت له عند الملوك وجاهة عظيمة لم يصرفها في ترقيع حال، ولا جمع مال، وانما قصرها على مصالح أهل بلده خاصة ، ومنافع أهل الاندلس عامة » .

ولما توفي أبو يعقوب ، وخلفه ابنه يعقوب ابو يوسف الملقب بالمنصور سنة ١١٨٤م لقي ابن رشد على يده ما لقيه عند والده من حظوة وتكريم ، وكان المنصور كأبيه محباً للعلم وأهله ، فلما استدعى ابن رشد، قرّبه واحترمه احتراماً كبيراً وأجلسه إلى جانبه . وقد روى ابن أبي اصيبعة ان ابن رشد لما خرج من عند المنصور ، وجماعة الطلبة وكثير من أصحابه ينتظرونه لتهنئته بمنزلته عند المنصور ، قال : والله ان هذا ليس مما يستوجب الهناء عليه ، فإنّ أمير المؤمنين قربني دفعة إلى أكثر مما كنت أؤمل فيه ، أو يصل رجائي اليه . وظل ابن رشد يتقلب في هذه النعمة حتى نقم عليه المنصور ، وعزله من منصبه ونفاه إلى (اليسانة) وهي بلدة يهودية قريبة من قرطبة ، وذلك حوالي سنة ١١٩٥ — م .

وقد اختلف المؤرخون في أسباب محنة ابن رشد ، فقال فريق : ان سبب محنته اخلاصه الحب لابي يحي اخي المنصور والي قرطبة ، الذي كان المنصور يخشى منافسته على العرش ، وقال فريق : إنه كان متى حضر مجلس المنصور ، وتكلم معه ، أو بحث عنده في شيء من العلوم يخاطبه بقوله : تسمع يا أخي . وقال آخرون: ان سبب محنته استياء المنصور لقول ابن رشد في كتاب الحيوان عند كلامه على الزرافة : رأيتها عند ملك البربر ، يعني المنصور ، وقد اعتذر ابن رشد عما ورد في كتابه ، فقال : انما قلت ملك البرين . فتصفحت على القارىء . ومهما يكن من امر فان هذه الاسباب لا تكفي لتعليل محنة ابن رشد تعليلاً صحيحاً ، ولعلها لم تكن الا ذريعة للايقاع به . اما السبب الحقيقي فهو اشتداد التعصب على الفلاسفة، وشغب الفقهاء عليهم ، فلما قرب المنصور ابن رشد ورفع مقامه أثار ذلك حسد الحاسدين ، ونقمة الناقمين، فأوغروا صدر الخليفة على الفيلسوف ، ودسّوا عليه الدسائس، وهيجوا

العامة عليه، فرأى المنصور،وهو في حرب مع الفونس التاسع ملك قشتاله ، ان يعمل على ارضاء عامة الشعب،فأوقع النكبة فيمن كان يعظمهم ارضاء للفقهاء . وقد روى الانصاري ان احد العلماء ، المتصلين بابن رشد ، قال : وما كنت آخذ عليه فلتة الاّ واحدة وهي عظمى الفلتات . وذلك حين شاع في المشرق والأندلس على ألسنة المنجمين أن ريحاً عاتية تهب في يوم كذا ، وتهلك الناس ، واستفاض ذلك حتّى اشتد جزع الناس منه ، واتخذوا الغيران والانفاق تحت الارض ، توقياً لهذه الريح . ولما انتشر الحديث بها ، وطبق البلاد استدعى والي قرطبة اذ ذاك طلبتها ، وفاوضهم في ذلك ، وفيهم ابن رشد وهو القاضي بقرطبة يومئذ ، وابن بندود ، فلما انصرفوا من عند الوالي تكلم ابن رشد وابن بندود في شأن هذه الريح من جهة الطبيعة : وتأثيرات الكواكب ، فقال الشيخ أبو محمد عبد الكبير وكان حاضراً : ان صح أمر هذه الريح ، فهي ثانية الريح التي أهلك الله تعالى بها قوم عاد ، فانبرى له ابن رشد ، ولم يتمالك ان قال : والله وجود قوم عاد ما كان حقاً ، فكيف سبب هلاكهم ، فسقط في أيدي الحاضرين ، وأكبروا هذه الزلة التي لا تصدر الا عن صريح الكفر والتكذيب لما جاءت به آيات القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه » .

ومما جاء في كتاب المعجب في تلخيص اخبار المغرب للمراكشي ان قوما من حساد ابن رشد ومناوئيه أخذوا بعض تلاخيصه ، فوجدوا فيها بخطه حاكياً عن بعض الفلاسفة : « فقد ظهر ان الزهرة أحد الالهة » ، فاوقفوا ابا يوسف المنصور على هذا ، فاستدعاه بمحضر من كبار قرطبة ، فقال له : أخطك هذا؟فأنكر ،فقال لعن الله كاتبه ، وأمر الحاضرين بلعنه ، ثم أمر باخراجه مهانا ، وبإبعاده وابعاد من تكلم في شيء من هذه العلوم ، وبالوعيد الشديد ، وكتب إلى البلاد بالتقدم إلى الناس في تركها ، وباحراق كتب الفلسفة سوى الطب ، والحساب ، والمواقيت .

يتبين من ذلك كله ان محنة ابن رشد ترجع إلى أسباب سياسية ادت اليها السعايات والوشايات ، فان كثيرين ممن أخذتهم القسوة من العلماء لم يقع لهم ما وقع الاّ بالحسد ، والاغراء ، والتعصب . فما بالك إذا كان التعصب يحتدم في ابان الحروب القوميّة والعداوات الدينية ، فلا يتحرج أصحاب المصالح من الشغب على من يخافون

منهم على أنفسهم ، فاذا صح ان محنة ابن رشد قد حدثت ابان اشتغال الخليفة بحرب الافرنج ، وان الخليفة كان مضطراً خلال هذه الحرب إلى ارضاء الثائرين على الفلاسفة بتأثير السعايات والوشايات ، فلا تعجب لاتخاذه قراراً بابعادهم عنه ، وقد نكب مع ابن رشد عدد من الفقهاء والقضاة ، وذوي المناصب العالية ، ولا يبعد ان يكون سبب ابعاد بعضهم لسبب غير السبب الذي ابعد ابن رشد من أجله،الا ان الخليفة أظهر أنه فعل ذلك بهم بسبب ما ينسب اليهم من الاشتغال بالحكمة وعلوم الاوائل ، وفي هؤلاء العلماء من كان محبباً إلى الخليفة كأبي جعفر الذهبي الذي كان المنصور يصفه بقوله : ان ابا جعفر الذهبي كالذهب الابريز الذي لم يزدد في السبك الا جودة .

والدليل على ان المنصور لم يعاقب ابن رشد الا ارضاءً للعامة انه حكم عليه بالنفي لا بالقتل ، وانه : عندما هدأت الفتنة ، رضي عنه وعن سائر الجماعة التي اعتقلت معه ، ولما عاد إلى مراكش استقدمه اليه ، واعاده إلى سالف نعمته وعزه .

ولم تطل حياة ابن رشد بعد زوال محنته ، فقد توفي في مراكش يوم الخميس التاسع من شهر صفر عام ٥٩٥ ـ هـ (١١٩٨م) وله من العمر اثنان وسبعون عاماً . وقد ذكر الانصاري انه دفن في مقبرة باب (تازغوت) وبقي فيها ثلاثة أشهر ، ثم حمل إلى قرطبة ، فدفن بها في روضة سلفه بمقبرة ابن عباس . وفي السنة نفسها مات ابن البيطار ، وعبد الملك بن زهر . اما أبو مروان بن زهر وابن طفيل فقد ماتا قبل ذلك بزمن ، وهكذا تفرق شمل الفلاسفة في المغرب ، وخبت مصابيح علومهم ، ونجح أعداؤهم في التضييق على حرية الفكر . فما بالك إذا كان مؤسس دولة الموحدين وهو المهدي (ابن تومرت) تلميذاً من تلاميذ الغزالي الذي عمل على هدم الفلسفة في الشرق ، ولا ينجينا ان نزعم ان نكبات الفلاسفة ، في الاندلس ترجع إلى خروجهم على الدين ، ولا ان نقول ان الجهل الذي كان مخيماً على عقول الناس حملهم على التعصب ، وحمل الولاة والخلفاء على مجاراتهم كسباً لقلوبهم ، واستدامةً لسلطانهم . فان الفلسفة لا يكتب لها البقاء إلا إذا كان أهلها مؤمنين بها إيماناً صريحاً . وتدل الأشعار التي قيلت في محنة ابن رشد على ما كان يخالج صدور

الناس من الحقد والتعصب والحاجة إلى التشفي من الغيظ ، مثال ذلك قول الحاج أبي الحسين بن جبير في نكبة ابن رشد . :

لم تلزم الرشد يـا ابن رشد لمـا عـلا في الزمان جدك
وكنت في الدين ذا ريـاء ما هكذا كـان فيه جدك

وقوله :

نفذ القضاء بأخذ كل ممـوه متفلسف في دينه متزندق
بالمنطق اشتغلوا فقيل حقيقـة ان البـلاء موكل بالمنطـق

وقوله .

الآن قد أيقن ابن رشـد ان تـآليفه توالـف
يا ظالمـاً نفسه تأمـل هل تجد اليوم من توالف ؟

لقد كان ابن رشد عظيماً في خلقه ، عظيماً في علمه ، عظيماً في جرأته ، ومن سمات العظيم ان يصادف في حياته كثيراً من المشكلات ، وان يحدث حول نفسه دوياً وهو حي ، وان يكون له بعد مماته أثر كبير . الاّ ان التاريخ لا يعرف لابن رشد في المشرق تلميذاً وصل إلى شيء من الشهرة ، كما ان تعاليمه لم تجد في المغرب من يأخذ بها ويديم شعلتها . وسنتكلم في خاتمة هذا البحث على مصير فلسفة ابن رشد في الشرق والغرب .

٢ ـ آثار ابن رشد

لابن رشد كتب كثيرة في الفلسفة، والفلك، والطبيعة ، والطب ، والنفس ، والاخلاق ، والفقه ، والاصول ، والكلام، واللغة والأدب ، يبلغ عددها بحسب ما ذكره (رينان) في كتابه (ابن رشد والرشدية) ثمانية وسبعين مصنفاً . والمطبوع من هذه المؤلفات قليل . ومنها ما حفظت لنا الايام مخطوطاته ، ومنها ما ضاع اصله العربي ولم يصل الينا الاّ في ترجمة عبرية او لاتينية .

وسنقتصر في هذا الفصل على ذكر الكتب الفلسفية والعلمية والنفسية والفقهية والكلامية ، اما الكتب الطبية واللغوية والأدبية فان الكلام عليها يدخل في تاريخ الطب وتاريخ اللغة والأدب .

١ ـ كتب الفلسفة والالهيات وهي :

(١) كتاب جوامع كتب ارسطوطاليس في الطبيعيات والالهيات (٢) كتاب الجوامع في الفلسفة (٣) جوامع ما بعد الطبيعة (٤) شرح كتاب ما بعد الطبيعة لارسطو طاليس (٥) تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة لارسطوطاليس (٦) كتاب الفحص عن مسائل وقعت في العلم الالهي في كتاب الشفاء لابن سينا (٧) مسألة في الزمان (٨) مقالة في فسخ شبهة من اعترض على الحكيم وبرهانه في وجود المادة الأولى وتَبْيين ان برهان آرسطو هو الحق المبين (٩) مقالة في الرد على ابن سينا في تقسيمه الموجودات الى ممكن على الاطلاق ، وممكن بذاته واجب بغيره ، والى واجب بذاته (١٠) مسائل

في الحكمة (١١) مسألة في أن الله تبارك وتعالى يعلم الجزئيات (١٢) كتاب تهافت التهافت (١٣) تلخيص الالهيات لينقولاوس (١٤) مقالة في ان ما يعتقده المشاؤون وما يعتقده المتكلمون من اهل ملتنا في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى (١٥) كتاب الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة (١٦) كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (١٧) شرح رسالة اتصال العقل بالانسان لابن الصائغ (١٨) مقالة في الوجود السرمدي والوجود الزماني (١٩) مقالة في اتصال العقل المفارق بالانسان (٢٠) مقالة ثانية في اتصال العقل بالانسان (٢١) رسالة في التوحيد والفلسفة.

٢ ـ كتب المنطق وهي :

(١) كتاب الضروري في المنطق (٢) تلخيص كتاب البرهان لارسطوطاليس (٣) شرح كتاب القياس لارسطوطاليس (٤) مقالة في القياس (٥) مقالة في التعريف بجهة نظر ابي نصر في كتبه الموضوعة في صناعة المنطق التي بأيدي الناس وبجهة نظر ارسطوطاليس فيها (٦) كتاب في ما خالف ابو نصر لارسطوطاليس في كتاب البرهان من ترتيبه وقوانين البراهين والحدود (٧) مقالة في القياس الشرطي (٨) شرح كتاب البرهان لارسطوطاليس (٩) جوامع الخطابة والشعر (١٠) المسائل المهمة على كتاب البرهان لارسطوطاليس (١١) تلخيص كتاب المقولات (١٢) مقالة في المقدمة المطلقة (١٣) مقالة في جهة لزوم النتائج للمقاييس المختلطة (١٤) مقالة في المقول على الكل .

٣ ـ كتب الفلك والطبيعيات وهي :

(١) تلخيص كتاب السماع الطبيعي لارسطوطاليس (٢) شرح كتاب السماء والعالم لارسطوطاليس (٣) شرح كتاب الاسطقسات لجالينوس (٤) شرح كتاب السماع الطبيعي لارسطوطاليس (٥) تلخيص كتاب الكون والفساد لارسطوطاليس (٦) تلخيص الآثار العلوية لارسطوطاليس (٧) كتاب الحيوان (٨) مقالة في حركة الفلك (٩) تلخيص كتاب السماء والعالم (١٠) مختصر المجسطي (١١) مقالة في الجرم السماوي .

٤ ـ كتب النفس وهي :

(١) شرح كتاب النفس لارسطوطاليس (٢) مقالة في العقل (٣) كتاب في الفحص هل يمكن العقل الذي فينا وهو المسمّى بالهيولاني ان يعقل الصور المفارقة او لا يمكن ذلك ، وهو المطلوب الذي كان ارسطوطاليس وعدنا بالفحص عنه في كتاب النفس (٤) شرح مقالة الاسكندر في العقل (٥) جوامع الحس والمحسوس ، والذكر ، والتذكر ، والنوم ، واليقظة والاحلام وتعبير الرؤيا (٦) تلخيص كتاب النفس (٧) المسائل على كتاب النفس (٨) مقالة في علم النفس (٩) مقالة ثانية في علم النفس (١٠) مسألة في علم النفس سئل عنها فأجاب فيها .

٥ ـ كتب الاخلاق والسياسة وهي :

(١) تلخيص كتاب الاخلاق لارسطوطاليس (٢) جوامع سياسة افلاطون .

٦ ـ كتب الفقه والاصول والكلام :

(١) كتاب التحصيل (٢) كتاب المقدمات (٣) كتاب نهاية المجتهد وبداية المقتصد (٤) شرح عقيدة الامام المهدي (ابن تومرت) (٥) مختصر كتاب المستصفى للغزالي .

فلسفة ابن رشد

يتبين لكم من اسماء كتب ابن رشد ان معظمها مشتمل على شرح كتب آرسطو أو تلخيصها او التعليق عليها . ولذلك سمي ابن رشد بالشارح ، وهو اللقب الذي اطلقه عليه (دانتي) في كتاب الملهاة الالهية .

ومع ان ابن رشد لم يكن اول شارح عربي لتآليف ارسطو ، فان طريقته في الشرح تمتاز على طريقة الشراح المتقدمين عليه. فبينا نحن نجد ابن سينا في كتاب الشفاء مثلاً يعرض افكار آرسطو عرضاً عاماً يمحو شخصية صاحبها ، نجد ابن رشد يتناول النص الارسطي بالتفسير والتعليق فقرة فقرة . وعبارة عبارة ، ويستطرد في بعض الاحايين لايراد نصوص مستمدة من تآليف آرسطو الاخرى، يفسر ذلك كله تفسيراً دقيقاً ، ويحلل معانيه تحليلاً عميقاً . ويخرج بعض الفاظه تخريجاً لغوياً واضحاً . وهذه الطريقة التي استمدها ابن رشد من علماء التفسير تختلف كل الاختلاف عن طريقة الشراح اليونانيين كثامسطيوس والاسكندر الافروديسي وغيرهما وتباين كلّ المباينة طريقة الافلاطونيين المحدثين الذين كانوا ينزعون الى التجريد . ويتميزون بتنكبهم عن ظاهر النص للتغلغل في باطنه . ومتى علمنا ان ابن رشد لم يقرأ آرسطو الا في ترجماته العربية بجهله باللغة اليونانية ، وانه كابد كثيراً من المشقة في تفهم هذه الترجمات المتشابهة المعاني ، علمنا ان نفوذه الى غور فلسفة آرسطو . وتوغله في التفسير والشرح ، وقدرته العجيبة على تنقية الفلسفة الارسطية من شوائب الافلاطونية المحدثة ، كل ذلك لم يكن بالامر السهل على رجل عاش في زمان كان علماؤه يجهلون أساليب دراسة النصوص الفلسفية دراسة علمية دقيقة . ولولا شدة ذكائه ، وصفاء قريحته لم يفق جميع الشراح المتقدمين عليه .

ومع ذلك فان ابن رشد لم يقتصر على تفسير نصوص آرسطو ، بل تجاوز طريقة التفسير والتلخيص والتعليق ، وتصدّى لمعالجة بعض القضايا الفلسفية والكلامية الهامّة ، فصحح بعض أخطاء الفارابي وابن سينا ، وردّ على علماء الكلام ، وانتقد فلسفة الغزالي ، وظهر بمظهر المفكر الجريء الذي لا يخشى في الحق لومة لائم . وقد اختلف المؤرخون في الحكم عليه فقال (رينان) : انه كان مثال المفكر الحر الذي يؤمن بما يكشف عنه العقل قبل ورود السمع ، وقال آخرون انه يظهر بمظهر المدافع عن القرآن والسنة ، وقال فريق ان موقفه لا يخلو من التناقض . ولسنا نحتاج الى كبير مشقة في البرهان على ان مذهبه كان اقرب الى الاعتدال من مذاهب أسلافه، لا سيما في حرصه على التقيد باحكام المنطق، وبعده عن الغلو ، وقوله بوحدة الحقيقة ، وان كان لها مظهران مختلفان احدهما ديني والآخر فلسفي .

قال (دي بور) : « ويشبه ان يكون قد قدر لفلسفة المسلمين ان تصل في شخص ابن رشد الى فهم فلسفة آرسطو، ثم تفنى بعد بلوغ هذه الغاية. كان ابن رشد يرى ان ارسطو هو الانسان الاكمل ، والمفكر الاعظم ، الذي وصل الى الحق الذي لا يشوبه باطل ، ولم يغير من رأي ابن رشد هذا ما كشف في الفلك والطبيعة من معارف جديدة ، ويجوز ان يخطىء الناس في فهم آرسطو ، وكثيراً ما نقل ابن رشد من كتب الفارابي وابن سينا فخالفهم ، وكان فهمه خيراً من فهمهم . وقد عاش ابن رشد ما عاش معتقداً ان مذهب آرسطو اذا فهم على حقيقته لم يتعارض مع اسمى معرفة يستطيع ان يبلغها انسان ، بل كان يرى ان الانسانية في تطورها بلغت في شخص آرسطو درجة عالية لا يمكن ان يسمو عليها أحد ، وقد تجشم الذين جاؤوا بعده كثيراً من المشقة واعمال الفكر لاستنباط اراء انكشفت بسهولة للمعلم الأول ، وستتلاشى بالتدريج كل الشكوك التي تعرض لنا في مذهب آرسطو ، وسيزول بمرور الزمن كل تناقض يخيل الينا فيه ، لأن آرسطو انسان فوق طور الانسان ، وكأنّ العناية الالهية ارادت ان تبين فيه مدى قدرة الانسان على

الاقتراب من العقل الكلي . وابن رشد يعتبر ارسطو اسمى صورة تمثل فيها العقل الانساني حتى انه ليميل الى تسميته بالفيلسوف الالهي (١) » .

وليس المهم في نظرنا الآن ابراز ميزة ابن رشد من جهة ما هو شارح ، وانما المهم ابراز الآراء الخاصة التي تميز بها وخالف بها من تقدمه من الفلاسفة المسلمين . لقد قيل انه لم يكن يطمح الى اكثر من الشرح والتلخيص ، وقيل انه كان قليل الفضول، قصير الباع عالماً بعجزه (٢). فمال الى التقليد والاتباع دون الابتكار والابداع ، وفي هذا القول كثير من الظلم والتعسف ، لأن العقل البشري ، كما يقول (رينان) ضنين ابداً باستقلاله، اذا قيدته بنص استعاد حريته بتأمل هذا النص. وكثيراً ما نجده يفسر النص بطريق التأويل . ويأبى التخلي عن اخص حقوقه ، اعني حق التفكير الشخصي .

وسنقصر كلامنا في هذا البحث على الالمام ببعض المسائل التي تبرز فيها اصالة ابن رشد، وهي: رأيه في التوفيق بين الحكمة والشريعة، ورأيه في قدم العالم، ورأيه في روحانية النفس . ورأيه في السببية .

---

١ — دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، نقله إلى العربية عبد الهادي أبو ريدة. ص: ٢٥٦—٢٥٧ انظر أيضاً كتاب رينان : ابن رشد والرشدية ، طبعة باريس ١٩٢٥ ، ص: ٥٤ — ٥٦ .

٢ — راجع النصوص التي نشرها ماسينيون بعنوان :

Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam. Paris 1929, p. 128–129.

فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال

كتاب فصل المقال كتاب منهجي يكشف لنا عن طريقة ابن رشد في التوفيق بين الحكمة والشريعة ، وهو يؤلف وكتاب "الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة" مجموعاً واحداً يتضمّن التعريف بطريقة التأويل ، وبما وقع بحسبها في الاسلام من الشبه والبدع المضلة .

١ ــ التوفيق بين الحكمة والشريعة

لم يكن ابن رشد اول فيلسوف حاول التوفيق بين الدين والفلسفة ، فقد سبقه الى ذلك كثير من الفلاسفة قبل الاسلام وبعده .

ففيلون الاسكندراني (المتوفى سنة ٥٠ بعد الميلاد) حاول تأويل الشريعة الموسوية تأويلاً عقلياً . وكليمنتس (المتوفى سنة ٢١٧م) ، واوريجنس (المتوفى سنة ٢٥٤م) ، والقديس اوغسطينوس (المتوفى سنة ٤٣٠ م) ، وغيرهم من آباء الكنيسة المسيحية ، عملوا على التوفيق بين الفلسفة اليونانية والديانة المسيحية ، ومهّدوا بذلك السبيل لظهور الفلسفة المدرسية .

وكذلك فلاسفة العرب فان التوفيق بين الحكمة والشريعة قد غلب عليهم منذ اتصالهم بالفلسفة اليونانية .

فالكندي يقول ان صدق المعارف الدينية يعرف بالمقاييس العقلية معرفة لا ينكرها الاّ الجاهل . والمعرفة العقلية والمعرفة الدينية عنده لا تختلفان الاّ في الظاهر . حتى

لقد وصفه البيهقي بقوله : « انه جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع واصول المعقولات » .

والفارابي يقرر ان الحقيقة واحدة،وان اختلفت الطرق المؤدّية اليها . وهذا الايمان بوحدة الحقيقة هو الذي حمله على الجمع بين رأيي افلاطون وآرسطو ، وبين معطيات العقل ومعطيات الوحي . واذا كان قد بذل مجهوداً عظيماً في اثبات النبوة اثباتاً عقلياً وعلمياً ، فمرد ذلك الى رغبته في الرد على الذين يحاربون جميع الأديان ، وينكرون النبوة ، وكثيراً ما كان يؤول النصوص الدينية تأويلاً موافقاً لنظرياته الفلسفية .

وابن سينا لم يأخذ بنظرية الفيض الا للتوفيق بين ما جاء في فلسفة آرسطو من القول بقدم العالم ، وما جاء في الدين من القول بابداعه ، وهو ينحو نحو الفارابي في تفسير النبوة تفسيراً علمياً ، ويقول بخلود النفس ، ويتبع طريقة التأويل في التوفيق بين آرائه الفلسفية ، ومعتقداته الدينية .

وابن طفيل يقول ان للدين والفلسفة غاية واحدة ، وهي معرفة الخير المطلق ، الا ان لهذه المعرفة طريقين : احدهما طريق العقل ، وهو طبيعي وصريح وواضح ، والآخر طريق الوحي الذي جاء مصحوباً بالرموز والأمثال . وإذا كان الانبياء والرسل قد اعتمدوا على الرموز الحسية في تبليغ رسالتهم ، فمرد ذلك الى ان معظم الناس عاجزون عن ادراك الحقائق المجردة البعيدة عن الحس والخيال ، وإذا كان هنالك خلاف بين الظاهر والباطن أمكن رفعه بطريقة التأويل .

اما ابن رشد فانه لم يقتصر على التوفيق بين الحكمة والشريعة في بعض نظرياته الفلسفية فحسب ، كما فعل اسلافه المشرقيون والاندلسيون ، بل أفرد لدراسة هذا الموضوع كتاباً خاصاً سمّاه **« فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال »**. وتدل أضعاف هذا الكتاب على أن صاحبه كان يشعر بحزن شديد لما عرض للفلسفة من اذى الحقه بها اصدقاؤها ، فقال : اذية الصديق اشد من أذية العدو ، ولعله يشير

بذلك الى اقبال الموحدين على فلسفة الغزالي صاحب « كتاب التهافت » الذي كان مع الأشاعرة أشعرياً ، ومع الصوفية صوفياً ، ومع الفلاسفة فيلسوفاً :

يوماً يمان اذا الفيت ذا يمـــــــن وان لقيت معدياً فعدنـــــــان

٢ ـ النظر الفلسفي مأمور به في الشرع

قال ابن رشد في الصفحة الأولى من كتاب « فصل المقال » ان غرضه من هذا الكتاب هو الفحص عن جهة النظر الشرعي «هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع ، أم محظور ، أم مأمور به ؟ .

وللاجابة عن هذا السؤال يبدأ ابن رشد بتحديد معنى الفلسفة ، فيقول : « ان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع (١) » ، فاذا استطعنا ان نثبت ان الشرع قد حث على النظر في الموجودات واعتبارها بالعقل ، امكننا ان نستنتج من ذلك ان النظر في الفلسفة مأمور به على جهة الندب ، أو على جهة الوجوب .

ولسنا نحتاج إلى كبير عناء في البرهان على ان الشرع يحث على النظر في الموجودات واعتبارها في العقل. ففي قوله تعالى:«فاعتبروا يا أولي الابصار (٢) » اشارة صريحة إلى وجوب استعمال القياس العقلي،أو العقلي والفقهي معاً، كما أن في قوله: « أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء (٣) » وقوله: «ويتفكرون في خلق السماوات والارض (٤) » حثاً على النظر في الموجودات.

واذا صح ان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم ، وهو القياس العقلي ، وجب علينا ان نجعل نظرنا في الموجودات مبنياً على هذه الطريقة.

---

١ ـ فصل المقال ، المطبعة الجمالية ، القاهرة ، ص: ٢ .
٢ ـ قرآن كريم، السورة : ٥٩ ، الآية : ٢
٣ ـ قرآن كريم ، السورة : ٧ ، الآية : ١٨٤
٤ ـ قرآن كريم ، السورة : ٣ ، الآية : ١٩١

وهذا النوع من النظر هو الذي حث عليه الشرع ، وهو أتم انواع القياس ، وهو المسمّى برهاناً . واذن ينبغي لمن يريد ان يصل إلى معرفة الله ، وسائر الموجودات ، ان يتعلم أنواع البراهين وشروطها، وانواع القياس،وأجزاءه، ومقدماته وانواعها، فان نسبة هذه الامور إلى النظر كنسبة الآلة إلى العمل . فكما ان الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها ، كذلك يستنبط الفيلسوف من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه . وإذا قيل أن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة لم يعرفها رجال الصدر الأول ، قال ابن رشد ان النظر في القياس الفقهي وأنواعه لم يعرفه كذلك رجال الصدر الاول ، فلماذا نقول ان القياس العقلي بدعة ، وان القياس الفقهي ليس بدعة ؟ ان كلاً من هذين القياسين واجب بالشرع .

٣ — وجوب الاستعانة بما قاله القدماء

إذا كان من العسير ان يقف واحد من الناس من تلقاء نفسه على جميع ما يحتاج اليه من القياس العقلي، كان من الواجب على الاجيال المتعاقبة أن تستعين على ذلك بعضها ببعض حتى تكمل المعرفة . قال ابن رشد : « فبيّن انه يجب علينا أن نستعين على ما نحن في سبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك ، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة ، فان الآلة التي تصحّ بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك ، اذا كانت فيها شروط الصحة . واعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء وقبل ملة الاسلام (١) » ، ولذلك وجب علينا ان ننظر في كل ما قاله القدماء ، فان كان صواباً قبلناه وشكرناهم عليه ، وان كان غير صواب نبهنا عليه وحذّرنا منه .

ومما يدل على وجوب استعانة المتأخر بالمتقدم ان النظر في الموجودات لا يتم الا بتداول الفحص عنها واحداً بعد واحد . فلو رام إنسان واحد من تلقاء نفسه ان

---

١ — فصل المقال ، ص: ٤ .

يدرك مقادير الاجرام السماوية ، وأشكالها ، وأبعاد بعضها عن بعض ، لما أمكنه ذلك الاّ بوحي أو شيء يشبه الوحي ، وكذلك لو رام الانسان من تلقاء نفسه ان يقف على جميع الحجج التي استنبطها النظّار من أهل المذاهب في مسائل الخلاف لامتنع عليه ذلك،وهذا امر بيّن في جميع الصنائع العملية والعلمية، فما من صناعة « يقدر ان ينشئها واحد بعينه،فكيف بصناعة الصنائع وهي الحكمة (١) » .

وكما ينبغي للانسان ان يستعين بمن تقدمه على معرفة الحقيقة ، فكذلك ينبغي له ان يكلف نفسه عناء البحث عما يكمل معرفته به ، «فان كان لم يتقدم أحد من قبلنا بفحص عن القياس العقلي وانواعه ، فيجب علينا ان نبتدىء بالفحص عنه ، وان يستعين في ذلك المتقدم بالمتأخر حتّى تكمل المعرفة به (٢) » .

وجملة القول ان النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ، فمن نهى عن النظر فيها من كان اهلاً لذلك بذكائه ، وفطرته ، وعدالته الشرعية ، وفضيلته العلمية ، والخلقية ، كان كمن يصدّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع إلى معرفة الله به ، وهو باب النظر . واذا قيل ان بعض الذين يخوضون في كتب الحكمة قد يضلّون سواء السبيل،لنقص فطرتهم، أو غلبة الهوى على عقولهم،أو لغير ذلك من الاسباب، قلنا ان وجود مثل هؤلاء الرجال لا ينبغي ان يتخذ ذريعة لمنع هذه الكتب عن الذي هو أهل للنظر فيها . فان هذا النوع من الضرر لا ينشأ عن هذه الكتب بالذات بل يلحقها بالعرض . ومن منع النظر في كتب الحكمة من اجل ضرر جزئي ينشأ عنها بالعرض ، كان كمن يمنع العطشان شرب الماء البارد لأن قوماً شرقوا به فماتوا ، « فان الموت من الماء بالشرق أمر عارض ، وعن العطش ذاتي وضروري (٣) » .

---

١ — فصل المقال ، ص: ٦ .

٢ — فصل المقال ، ص: ٤ .

٣ — فصل المقال ، ص: ٧ .

٣ – الشرع ظاهر وباطن

لم يكن ابن رشد اول من قال إن في كتاب الله المنزل على النبي معنى ظاهراً ومعنى باطناً ، فإن كثيراً من الفرق الاسلامية قد ذهبت إلى ذلك قبله ، ولكن ابن رشد يرى ان الشريعة الحق تدعو إلى معرفة الله ، كما تدعو إلى النظر البرهاني المؤدي إلى معرفة الحق . والحقائق التي يؤدي اليها النظر البرهاني قد تكون مسكوتاً عنها في الشرع ، أو منطوقاً بها ، فان كانت مما سكت عنه الشرع لم يكن بينها وبين الشرع تناقض ، وان كانت مما نطق به الشرع كانت اما موافقة لظاهر النص ، أو مخالفة له . فان كان الشرع موافقاً لما أدّى اليه النظر البرهاني فلا اشكال هناك ، وان كان مخالفاً له وجب رفع التناقض الذي بينهما بطريقة **التأويل** .

والسبب في اشتمال الشرع على ظاهر وباطن اختلاف فطر الناس ، وتباين قرائحهم في التصديق ، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما . واذا صحّ ان الناس يختلفون بطباعهم ويتفاضلون في تصديقاتهم وجب أن يخاطب كل منهم بما يستطيع فهمه . فالشرع يقصد تعليم الجمهور عامة ، وصاحب الشرع انما يعرف الجمهور من الامور مقدار ما تحصل لهم به سعادتهم .

وليس في اشتمال الشرع على ظاهر وباطن ما يدل على ان هنالك حقيقتين ، بل الحقيقة واحدة ، وان اختلفت طريقة التعبير عنها . وكثير من رجال الصدر الأول كانوا يرون ان للشرع ظاهراً وباطناً . ولا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون في الشرع أشياء لا ينبغي ان يعلم بحقيقتها جميع الناس . ولذلك قال علي بن أبي طالب : « حدثوا الناس بما يعرفون ، أتريدون ان يكذب الله ورسوله » ، وذلك بخلاف المسائل العملية التي يكفي في معرفتها ان تذاع وتنتشر .

اضف إلى ذلك ان « في الفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب ان يشهد » (١) ، ولذلك أجمع المسلمون على انه ليس يجب أن تحمل الفاظ الشرع كلها

---

١ – فصل المقال ، ص : ٨ .

على ظاهرها،ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل(١). وقد سار علماء الكلام على هذه الطريقة ، فأولّوا بعض الآيات القرآنية ، فالأشعريون مثلاً يتأولون آية الاستواء وحديث النزول ، أما الحنابلة فانهم يحملون ذلك على ظاهره .

وإذا كان الوحي قد تضمن ظاهراً وباطناً ، فمرد ذلك إلى ان الناس لا يطيقون جميعهم تعليماً واحداً . ان التعليم كالغذاء . والشيء الواحد قد يكون سماً في حق نوع من الناس ، وغذاء في حق نوع آخر . فمن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع كان بمنزلة من جعل الأشياء كلها أغذية لجميع الناس،وقد قال الرسول : « انا معاشر الانبياء امرنا ان ننزل الناس منازلهم ونخاطبهم على قدر عقولهم » وتوجيه التعليم إلى الناس بطريقة واحدة مخالف للمحسوس والمعقول (٢) .

وسبب ذلك كله كما بينا ، ان الناس متفاوتون في التصديق، «فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية ، كتصديق صاحب البرهان ، اذ ليس في طباعه أكثر من ذلك ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية » (٣) ، فاذا روعيت هذه الطرق الثلاث في نشر الحقيقة عم التصديق بها كل انسان ، لذلك خص الرسول بالبعث إلى جميع الاجناس البشرية، ولذلك أيضاً قال تعالى : « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن » . (٤)

فاذا تقرر لنا هذا قلنا ان هناك ظاهراً في الشرع لايجوز تأويله، وظاهراً يجب على أهل البرهان تأويله ، وصنفاً ثالثاً من الشرع متردداً بين الصنفين يقع فيه شك ، فيلحقه قوم بالظاهر الذي لا يجوز تأويله ، ويلحقه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر ، ولكن التأويلات لا يجوز ان تثبت الاّ في كتب البراهين ، لأنها إذا كانت في هذه الكتب لم يصل اليها الا من هو من أهل البرهان ، واما إذا

---

١ ــ فصل المقال ، ص : ٨

٢ ــ الكشف عن مناهج الادلة ، ص: ٧٨ .

٣ ــ فصل المقال ، ص: ٧ .

٤ ــ قرآن كريم ، السورة : ١٦ . الآية : ١٢٥

ثبتت في غير كتب البرهان واستعملت فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية، كما فعل الغزالي ، ادت إلى الكثير من الخطأ .

فاذا أردت ان تعلم الناس فاجعل كلامك ملائماً لطباعهم وعقولهم ، فان الفيلسوف لا يحتاج إلى الأقاويل الخطابية ، كما ان العامي لا يفهم الموضوعات الفلسفية . إذا سأل سائل مثلاً اين الله أجاب العامي : **ان الله في السماء** ، وهذا الجواب على ما فيه من نقص كاف لصاحب الأقوال الخطابية ، الذي لا يدرك معنى التأويل ، أما صاحب الأقوال الجدلية ، فانه يدرك ما في جواب العامي من تجسيم ، ويعلم أنه ليس لذاته تعالى مكان محدود ، فيجيب عن هذا السؤال بقوله: **ان الله في كل مكان**، واما الفيلسوف أي صاحب البرهان الذي هو من أهل التأويل اليقيني ، فانه لا يقنع بالأقوال الخطابية ولا بالأقوال الجدلية، لعلمه ان هذه الاقوال لا تخلو من الاضافة والمقارنة والتضمين والتجزيء، فيقول في الجواب عن هذا السؤال: **ان الله ليس في مكان وانما هو لذاته وبذاته** . قال ابن رشد : « وأما الأشياء التي لخفائها لا تعلم الا بالبرهان فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان، اما من قبل فطرهم، واما من قبل عاداتهم ، واما من قبل عدمهم اسباب العلم ، بأن ضرب لهم أمثالها واشباهها، ودعاهم إلى التصديق بتلك الامثال»(١)، وهذا هو السبب الحقيقي في انقسام الشرع إلى ظاهر وباطن ، فان الظاهر هو تلك الافعال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي الا لأهل البرهان (٢) . وجملة القول ان الشريعة الحق تدعو كل انسان إلى معرفة الله ومعرفة مخلوقاته من الطريق الذي تقتضيه جبلته وطبيعته، وإذا كانت الشريعة الاسلامية حقاً وداعية إلى النظر المودي إلى الحق « فانا معشر المسلمين نعلم على القطع انه لا يودي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له (٣) » .

---

١ – فصل المقال ، ص: ١٥ .
٢ – المصدر نفسه ، ص: ٧ .
٣ – المصدر نفسه ، ص : ٧

٤ — قواعد التأويل

التأويل ضروري للتوفيق بين ظاهر الشرع وباطنه ، كما هو ضروري للتوفيق بين الدين والفلسفة .

ومعنى التأويل عند ابن رشد : « اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه ، أو لاحقه ، أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء (١) » . إن كثيراً من الفاظ الشرع إذا حملت على ظاهرها قد تتعارض مع ما ادى اليه البرهان العقلي ، ولكنها إذا أولت تأويلاً صحيحاً لم يكن بينها وبين ما أدى اليه البرهان العقلي تناقض . قال ابن رشد : « ونحن نقطع قطعاً ان كل ما أدّى اليه البرهان ، وخالفه ظاهر الشرع ، فإن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي (٢) » . فان قال قائل ان في الشرع أشياء قد اجمع المسلمون على حملها على ظواهرها ، واشياء على تأويلها ، واشياء اختلفوا فيها ، فهل يجوز ان يؤدي البرهان إلىتأويل ما أجمعوا على ظاهره ، أو ظاهر ما اجمعوا على تأويله ، قال ابن رشد : إذا كان الاجماع بطريق يقيني لم يصح التأويل ، ولكنه إذا كان بطريق ظني صح التأويل فيه . ولذلك قال الغزالي وأبو المعالي وغيرهما من ائمة النظر إنه لا يقطع بكفر من خرق الاجماع في تأويل مثل هذه الأشياء . ونحن نعلم ان الاجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني الا إذا توافرت فيه خمسة شروط ، وهي :

١ — ان يكون العصر الذي تقرر فيه الاجماع في مسألة ما محصوراً .

٢ — ان يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معروفين باشخاصهم وإعدادهم .

---

١ — فصل المقال ، ص : ٨ .

٢ — فصل المقال ص : ٨ .

٣ – ان ينقل الينا في تلك المسألة مذهب كل واحد منهم نقل تواتر .

٤ – ان يكون قد صح عندنا ان العلماء الموجودين في ذلك العصر متفقون على انه ليس في الشرع ظاهر وباطن ، وان العلم بكل مسألة يجب أن لا يكتّم عن أحد من الناس .

٥ – ان يكون طريق الناس واحداً في علم الشريعة .

الا ان هذه الشروط لا تتوافر في الاجماع على مسألة من المسائل النظرية . فرجال الصدر الاول كانوا يرون ان للشرع ظاهراً وباطناً. وكثيرون من السلف الصالح وغيرهم يقولون ان هناك تأويلات لا يجوز ان يصرّح بها . الا لمن هو من أهل التأويل . فما بالك إذا كانت المسائل النظرية غير محددة ، والعصر غير محصور . ورجاله غير معروفين جميعاً ، ونقل مذاهبهم غير متواتر ، وطرقهم في الشريعة مختلفة ، فلا يجوز أن يقطع اذن بكفر من خرق الاجماع في المسائل النظرية . وإذا قيل إن الغزالي قد كفر الفلاسفة لخرقهم الاجماع في ثلاث مسائل ، وهي قولهم بقدم العالم ، وقولهم إن الله يَعْلَمُ الكليّات دون الجزئيات ، وقولهم باستحالة حشر الاجساد ، قال ابن رشد ان الغزالي لم يقطع في تكفيرهم قطعاً نهائياً ، لأنه يصرح في كتاب « التفرقة بين الاسلام والزندقة » ان التكفير بخرق الاجماع امر احتمالي لا أمر ضروري . وهب الفلاسفة . قد اجتهدوا في هذه المسائل واخطأوا ، فهم معذورون بدليل قول الرسول : إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران . وان اخطأ فله أجر . واي حاكم اعظم من الذي يحكم على الوجود بانه كذا أو ليس كذا ، وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصّهم الله بالتأويل عند النظر في المسائل العويصة التي كلفهم الشرع النظر فيها . فلا حرج عليهم إذا اخطأوا في ما هم أهل للنظر فيه . اما الذين ليسوا من أهل ذلك الشأن ، فانهم إذا اخطأوا في حكمهم كانوا غير معذورين ، لأن من شرط الحاكم على الموجودات ان يعرف الأوائل العقلية ووجه الاستنباط منها . شأنه في ذلك شأن الفقيه الذي يجب أن تجتمع فيه عند الحكم على الحلال والحرام اسباب الاجتهاد . وهي معرفة الاصول، ومعرفة الاستنباط . وبالجملة فان الخطأ على

ضربين : اما خطأ يعذر فيه من هو من أهل النظر في ذلك الشيء الذي وقع فيه الخطأ، واما خطأ لا يعذر فيه من ليس من أهل هذا الشأن . على ان الخطأ إذا وقع في مبادىء الشريعة كان كفراً. وان وقع فيما بعد هذه المبادىء كان بدعة، مثل الايمان بالله ، والإيمان بالنبوات ، والإيمان بالسعادة الاخروية ، والشقاء الاخروي ، فإن هذه الاصول الثلاثة لا يجوز لاحد أن يتعرى عن التصديق بها ، اما بالدلائل الخطابية ، واما بالدلائل الجدلية واما بالدلائل البرهانية .

وإذا علمنا ان العلم تصور وتصديق ، وان طرق التصور نوعان: تصور الشيء نفسه، وتصور مثال الشيء ، وان طرق التصديق ثلاثة وهي، البرهانية ، والجدلية والخطابية ، وان طباع الناس متفاوتة في قبول البراهين ، وان من طرق التصديق ما هو عام يشمل جميع الناس ، ومنها ما هو خاص ببعض الناس دون بعض ، وان غاية الشرع العناية بالاكثر من غير اغفال الخواص ، علمنا ان الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثر في وقوع التصور والتصديق . وهذه الطرق اربعة أصناف :

١ – ما كان مشتملاً على الأقاويل التي ليس لها تأويل لأن مقدماتها يقينية ، ونتائجها مدركة بنفسها لا بمثالاتها .

٢ – ما كان مشتملاً على الاقاويل التي يتطرق التأويل إلى نتائجها لا إلى مقدماتها ، لان مقدماتها يقينية ، ونتائجها مثالات للأمور المقصود انتاجها .

٣ – ما كان مشتملاً على الاقاويل التي يتطرق التأويل إلى مقدماتها، ولا يتطرق إلى نتائجها ، لأن مقدماتها غير يقينية ، ونتائجها امور مدركة بنفسها لا بمثالاتها .

٤ – ما كان مشتملاً على الاقاويل التي يتطرق التأويل إلى مقدماتها ونتائجها معاً ، لأن مقدماتها غير يقينية، ونتائجها مثالات لما قصد إنتاجه .

وجملة القول ان كل ما يتطرق اليه التأويل لا يدرك الا بالبرهان ، فاذا

كان القول صريحاً لا يحتاج ادراكه إلى برهان ، وجب على الخواص والعوام أخذه على ظاهره ، وإذا كان متشابها لا يدرك الا بالبرهان وجب على الخواص تأويله، وعلى العوام حمله على ظاهره ، لأنه ليس في طباعهم أكثر من ذلك . وإذا وجد هناك نظار بلغت قواهم العقلية إلى المرتبة الجدلية لا إلى المرتبة البرهانية، وعرض لهم في الشريعة تأويلات تكون دلالتها أتم اقناعاً من دليل الظاهر ، فإن التأويل يفرض عليهم فرض كفاية، «وفي هذا الجنس يدخل بعض تأويلات الاشعرية والمعتزلة، وإن كانت المعتزلة في الا كثر اوثق اقوالاً»(١) ، أما الجمهور الذين لا يقدرون على أكثر من الاقاويل الخطابية ففرضهم أخذها على ظاهرها ، ولا يجوز ان يمارسوا التأويل أصلاً(٢) .

وقد بينا سابقاً ان الناس ثلاثة أصناف :

١ ــ صنف ليس من أهل البرهان أصلاً ، وهم الخطابيون .

٢ ــ صنف هو من أهل التأويل الجدلي. وهؤلاء هم الجدليون بالطبع، أو بالطبع والعادة .

٣ ــ وصنف هو من أهل التأويل اليقيني ، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، اعني صناعة الحكمة .

فالتأويل اليقيني لا يجوز أن يصرح به لأهل الجدل . ولا للخطابيين ، لأنه متى صرح به لمن هو من غير أهله أفضى ذلك بالمصرح والمصرح له إلى الكفر . وسبب ذلك ان مقصوده ابطال الظاهر واثبات المؤول ، فاذا ابطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ، ولم يثبت المؤول عنده لضعف قوته النظرية ساقه ذلك إلى الكفر . ولذلك أخطأ الغزالي في التصريح ببعض التأويلات في كتبه الخطابية أو الجدلية الموضوعة للجمهور . وكل من صرح بهذه التأويلات لغير أهلها فهو كافر ، فما

---

١ ــ فصل المقال ، ص: ٢٠ .

٢ ــ فصل المقال . ص: ٢١ .

بالك إذا كانت هذه التأويلات فاسدة ، أو كانت غامضة لا سبيل للجمهور إلى فهمها .

قال ابن رشد : لقد شهدنا من أهل زماننا « أقواماً ظنوا انهم تفلسفوا ، وانهم قد ادركوا بحكمتهم العجيبة اشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه ، اعني لا تقبل تأويلاً ، وان الواجب هو التصريح بهذه الأشياء للجمهور ، فصاروا ، بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة ، سبباً لهلاك الجمهور ، وهلاكهم في الدنيا والآخرة [1] » . فكل من صرح بالتأويل للجمهور ولمن ليس هو بأهل له فهو مفسد للشرع وصاد عنه ، والصاد عن الشرع كافر . وقد نشأ عن الظن بأن التأويلات يجب أن يصرح بها في الشرع كثير من الاختلاف بين الفرق الاسلامية ، حتى كفر بعضهم بعضاً، وبدّع بعضهم بعضاً ، « فأولت المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة ، وصرحوا بتأويلهم للجمهور ، وكذلك فعلت الاشعرية ، وان كانوا اقل تأويلاً ، فاوقعوا الناس من قبل ذلك في شنآن، وتباغض، وحروب، ومزقوا الشرع ، وفرقوا الناس كل التفريق [2] » ، وكثير من الطرق التي سلكها الاشاعرة في اثبات تأويلاتهم ليست برهانية، لأنهم يجحدون كثيراً من الضروريات مثل ثبوت الاعراض، وتأثير الأشياء بعضها في بعض، ووجود الاسباب الضرورية للمسببات، والصور الجوهرية، والوسائط [3]. حتى لقد بلغ تعدي هؤلاء النظار على المسلمين ان فرقة الاشعرية كفرت من لا يعرف وجود الله بالطرق التي وضعوها . ففريق قال : أول الواجبات النظر ، وفريق قال : أول الواجبات الايمان ، ولم يعرفوا ان الطرق التي يجب اتباعها هي الطرق التي دعا اليها الشرع جميع الناس من أبوابها ، وهي كما بيّنا ثلاث طرق لا طريقة واحدة . فالطريقة الخطابية تصلح لتعليم جميع الناس ، والطريقة الجدلية تصلح لتعليم أكثرهم ، والطريقة البرهانية لا تصلح الا للخاصة . وليس هناك طريقة لتعليم الجمهور أفضل من الطريقة الخطابية ، فمن حرفها

١ ــ فصل المقال ، ص : ٢٢ .
٢ ــ فصل المقال ، ص : ٢٣ .
٣ ــ فصل المقال ، ص : ٢٤ .

بتأويل لا يكون ظاهراً بنفسه، فقد أبطل حكمتها، وابطل فعلها المقصود في افادة السعادة الانسانية ، وذلك ظاهر جداً من حال رجال الصدر الأول ، الذين صاروا إلى الفضلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الاقاويل دون تأويلات فيها ، حتّى ان من وقف منهم على تأويل لم ير أن يصرح به، خوفاً على الناس من الوقوع في مهاوي الضلال ، أما الذين أتوا بعد الصدر الاول ، فانهم لما استعملوا التأويل قلّت تقواهم ، وكثر اختلافهم وارتفعت محبتهم ، وتفرقوا فرقاً [1] .

والطريقة التي يدعو ابن رشد إلى اتباعها لرفع البدع هي الرجوع إلى القرآن لالتقاط الاستدلالات الموجودة فيه ، والاجتهاد اولا في النظر إلى ظاهرها، ما امكن، من غير تأويل ، الاّ إذا كان التأويل ظاهراً بنفسه، ولا يجوز أن يخرج عن ظاهر ما كان منها على عير ظاهره الا من كان من أهل البرهان .

وللأقاويل الشرعية المصرح بها في القرآن ثلاث خواص تدل على الاعجاز :

أولاها : انها بلغت أعلى درجات الاقناع والتصديق .

وثانيتها : انها تقبل النصرة بطبعها إلى أن تنتهي إلى حد لا يقف على التأويل فيها ، ان كانت مما فيها تأويل ، الا أهل البرهان.

وثالثتها : انها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق .

وهذه كلها لا وجود لها في مذهب الاشعرية ، ولا في مذهب المعتزلة ، لأن تأويلاتهم لا تقبل النصرة ، ولا تتضمن التنبيه على الحق ، ولا هي حق .

٥ ــ وحدة الحقيقة

لا شك ان الطريق الذي سلكه ابن رشد في التوفيق بين الحكمة والشريعة طريق

---

١ ــ فصل المقال ، ص: ٢٤ ــ ٢٥ .

متوسط ، يرتفع عن حضيض التقليد ، ويجتنب جدل المتكلمين، وينبه الخواص على وجوب النظر البرهاني في مسائل الشريعة ، لأن الحكمة،كما يقول،صاحبة الشريعة ، واختها الرضيعة، وهما المصطحبتان بالطبع ، والمتحابتان بالجوهر والغريزة (١)، فإذا وقع بينهما عداوة ، أو بغضاء ، أو مشاجرة ، أو أذى ، فمرد ذلك إلى الجهل . والاذية من الصديق أشد ايلاماً للنفس من اذية العدو . والقول الفصل في ذلك انه يجب على كل من يريد الوصول إلى الحق ان يجتنب الطرق الخطابية والجدلية وان يتبع الطرق البرهانية ، وإذا كان الناس متفاوتين في الوصول إلى الحق، فسبب ذلك اختلاف قواهم العقلية لا اختلاف الحق ، فالحق واحد ، وان كانت صوره المرتسمة على صفحات الذهن مختلفة ، وإذا وقع خلاف ظاهر بين الشريعة والفلسفة أمكن رفعه بالرجوع إلى العقل، لأن العقل هو الهادي إلى الحق. ومعنى ذلك ان غاية الشريعة والفلسفة واحدة، وهي تعلم الحق، والعمل الحق. فلا مفاضلة في نهاية الأمر الا بطريقة الوصول إلى الحق ، واتباع الطرق البرهانية أفضل من اتباع الطرق الجدلية أو الخطابية .

وإذا كان ابن رشد يدافع عن القرآن ، ويعظم الدين ، فمرد ذلك إلى غايات خلقية وانسانية ، لأن الدين في نظره أحكام شرعية لا مذاهب نظرية ، فلا غرو إذا رأيناه يحارب المتكلمين الذين يريدون ان ينظروا في الدين نظراً عقلياً، ويلوم الغزالي على اتباعه الطريقة الجدلية في كتبه الموضوعة لعامة الناس . فالناس في نظره يجب أن يؤمنوا بما جاء في الكتاب العزيز على ظاهره، مثال ذلك ان في القرآن دليلين على وجود الله يصلحان لجميع الناس ، وهما دليل العناية الالهية ، ودليل الاختراع ، وهذان الدليلان لا يتزعزعان ، اما الأدلة التي يجيء بها المتكلمون للبرهان على وجود الله ، فهي لا تقوى على الثبات أمام النقد العلمي. ومن شأن هذا النوع من الأدلة ان يؤدي إلى انكار الصانع لا إلى اثباته .

---

١ ــ فصل المقال، ص: ٢٦ .

على أنه يجوز للفلاسفة وهم من اهل البرهان، ان يؤولوا بعض الآيات القرآنية شريطة ان لا يقولوا لعامة الناس الا ما يستطيعون فهمه ، « وبهذا يحل الوفاق محل الخلاف(١)» ، دعْ أن وجود الظاهر والباطن في الشرع لايدل على وجود حقيقتين ، بل يدل على ان هناك مظهرين لحقيقة واحدة . والعلاقة بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية كالعلاقة بين النظريات وتطبيقاتها العملية ، نعم ان الوحي مصدر الحقيقة الدينية ، والعقل مصدر الحقيقة الفلسفية ، ولكن العلم الحاصل بطريق الوحي لا يناقض العلم الحاصل بطريق العقل . وكل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها ، وليس في الشرع أسرار لا يدركها العقل ، لأن العقل يدرك جميع الموجودات. وإذا بدا لك ان هناك أسراراً لا تدركها العقول ، فاعلم ان هذه الاسرار ليست سوى رموز واشارات إلى مسائل برهانية يمكن الوصول إلى معرفة حقيقتها بالتأويل . فالخلق أو الإيجاد ليس سوى الفيض الضروري عن الذات الالهية ، وحشر الاجساد ، واوصاف الجنة والنار ليست سوى صور جاء بها الانبياء للحث على العمل الصالح ، وإذا كان الانبياء يحسنون انتقاء الرموز والمثالات الحسية الملائمة لعقول العامة، فمرد ذلك إلى ما أوتوه من شدة الحدس ، وصفاء النفس ، وقوة الالهام . وأكثر الرموز التي يستعملونها مطبوعة بطابع المجتمع الذي بعثوا اليه . فكل نبي حكيم وليس كل حكيم نبياً ، وسبب ذلك ان الحكيم الذي يعيش في عالم المعقولات لا يستطيع أن يعبر عما يتضمنه الوحي من جزئيات وتفاصيل عملية ، لا حد ولا نهاية لها . فالوحي يضيف « إلى الحقيقة أوصافاً ورموزا توافق عقلية الشعب وتحثه على العمل الصالح (٢) » . فهو اذن متمم للعقل من الناحية العملية لا من الناحية النظرية ، ولكن ما يجيء به الوحي مطابق كل المطابقة لما يجيء به العقل ، فاذا أردنا ان نودع الحقيقة أهل العلم والبرهان سلكنا طريق النظر العقلي ، وإذا أردنا ان نذيعها في الجمهور سلكنا طريق الرمز والمثال الحسي . واختلاف هذين الاسلوبين لا يدل على ان هناك حقيقتين ، بل الحق واحد وان اختلفت مظاهره . اما الفلسفة فهي أسمى صور الحق ، لأنها معرفة كل موجود بما هو موجود .

---

١ ــ دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص: ٢٦٦ .

٢ ــ تاريخ الفلسفة العربية ، حنا فاخوري وخليل الجر ، ص: ٦٥٥ .

تهافت التهافت

موضوع كتاب تهافت التهافت مجادلة الغزالي وتسخيف أقواله في المسائل العشرين التي اختارها للرد على الفلاسفة. فقد رأينا سابقاً (س٣٦٣) ان الغزالي الف كتاب تهافت الفلاسفة لمجادلة الفلاسفة ، واظهار تهافتهم وتناقضهم ، فكفرهم في ثلاث مسائل،وبدعهم في سبع عشرة مسألة .

وسبب ذلك،كما يقول،ان الفلاسفة اعتقدوا في انفسهم التميز على الاتراب فرفضوا اصناف العبادات ، واستحقروا شعائر الدين ، واستهانوا بالشرع . وحدوده وقيوده ، وكان مصدر كفرهم أخذهم بفلسفة آرسطو الذي يعدونه الفيلسوف المطلق ، والمعلم الاول . ولذلك تصدى الغزالي لاظهار ما في آرائهم من تخييل وتهويل ، فردّ على الفارابي وابن سينا،وتوهم أنه ردّ على الفلاسفة جميعا .

لا شك انه كان لحملة الغزالي على الفارابي وابن سينا أثر عميق في مصير الفلسفة في الشرق، فتداعت اركانها في الشام والعراق، وتقطعت أوصالها ، وتلقفها علماء الكلام ، فصبغوها بصبغة دينية خالصة .

ولكن ريح الفلاسفة لم تركد في الشرق ، الا لتهب من جديد في الاندلس فقد بينا آنفاً ان (ابن باجه) الذي ولد في أواخر القرن الخامس للهجرة وتوفي سنة (٥٣٣هـ) يمكن ان يعد معاصراً للغزالي ، اما ابن طفيل فانه ولد سنة (٥٠٦ هـ) أي بعد وفاة الغزالي بسنة واحدة ، وليس بين ولادة ابن رشد سنة (٥٢٠ هـ) ووفاة الغزالي سنة (٥٠٥هـ) الا خمسة عشر عاماً .

وإذا تتبعنا كلام ابن طفيل في كتاب حي بن يقظان وجدنا فيه نقداً مقتضباً لفلسفة الغزالي ، واشارة سريعة الى تناقض أقواله . الا أن الفيلسوف الوحيد الذي

هب لنقد الغزالي،ودافع عن الفلسفة دفاعاً قوياً في كتاب مفرد هو ابو الوليد ابن رشد ، فقد اطلق على هذا الكتاب اسم « تهافت التهافت » وحدّد غرضه بقوله : انه انما صنفه « لبيان مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت في التصديق ، والاقناع ، وقصور اكثرها عن رتبة اليقين والبرهان(١) » .فاذا قال الغزالي : انه لم يخض في كتاب التهافت « خوض الممهدين ، بل خوض الهادمين المعترضين » ، أو قال : « ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب الا تكدير مذهبهم ، والتغيير في وجه أدلتهم بما يبين تهافتهم ، ولم نتطرق للذب عن مذهب معين (٢) » قال ابن رشد : انه صنف كتاب « تهافت التهافت » لبيان قيمة الاقاويل المنسوبة الى الفلاسفة وخصومهم ، ولاظهار « اي الفريقين احق بان ينسب صاحبه الى التهافت والتناقض (٣) » . وآراء الغزالي في نظر ابن رشد اكثر تهافتاً من آراء الفارابي وابن سينا ، على ما في اقوالهما من مخالفة لأقوال آرسطو ، ولذلك قال ابو الوليد ان « احق الاسماء بهذا الكتاب (يعني تهافت الفلاسفة) كتاب التهافت المطلق ، او تهافت ابي حامد ، لا تهافت الفلاسفة » ، بل ربما كان « احق الاسماء به كتاب التفرقة بين الحق،والتهافت في الاقاويل(٤) » .

ومع ان ابن رشد كان حريصاً على الاعتراف للغزالي بما اصاب فيه ، وعلى التزام القصد والترفع عن المهاترة في الخصومة، الا انه لم ير بدأ في بعض الاحايين من الرد عليه بما رمى به الفلاسفة من سباب . فقد رماه بالقصور في فهم الحكمة على حقيقتها ، لأنه لم ينظر إلاّ في كتب ابن سينا ، فلحقه القصور في الحكمة من هذه الجهة (٥) . وعاب عليه تقصيره في نقل مذهب ابن سينا ،

---

١ – تهافت التهافت ، طبعة مصطفى بابي الحلبي ، مصر ١٣٢١ ، ص: ١ .
٢ – تهافت الفلاسفة ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ص: ٧٧ – ٧٨ .
٣ – تهافت التهافت ، ص: ١٣٤ .
٤ – تهافت التهافت ، ص: ٤١ .
٥ – تهافت التهافت ، ص: ٦٧ .

على وجهه (١) ، وإذا اراد الحكم عليه قال : ما اغرب كلام هذا الرجل ، او قال ان كلامه سفسطائي او مغالطي خبيث .

على ان عتَبَ ابن رشد على الفارابي وابن سينا لم يكن أقلَّ قسوةً من لومه للغزالي، وسبب ذلك ابتعادهما عن آرسطو في بعض الآراء التي ضمناها كتبهما، فقال في نقدهما: « والعجب كل العجب كيف خفي هذا على ابي نصر وابن سينا لأنهما اول من قال هذه الخرافات، فقلدهما الناس، ونسبوا هذا القول الى الفلاسفة (٢) » .

وهذا وحده يدل على أن ابن رشد لم يكن في دفاعه مجادلاً بالحق والباطل ، بل كان قاضياً منصفاً ، يزن الوقائع بميزان العدل ، ويعترف بالحق لصاحبه ، سواء كان صاحبه الفارابي او ابن سينا او الغزالي ، لأن العالم الحق ، كما يقول ، يجب ان يقصد الى الحق، لا الى ايقاع الشكوك وتحيير العقول، وإذا قلت له ان نصرة الصديق واجبة ، قال إن نصرة الحق أولى .

قال ابن رشد في مجادلته للغزالي : « واما قوله ان قصده هنا ليس هو معرفة الحق ، وانما قصده ابطال أقاويلهم ، واظهار دعاويهم الباطلة ، فقصد لا يليق به، بل بالذين في غاية الشر ، وكيف لا يكون ذلك كذلك ومعظم ما استفاد هذا الرجل من النباهة ، وفاق الناس فيما وضع من الكتب التي وضعها ، انما استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعاليمهم . وهبهم اخطأوا في شيء ، فليس من الواجب ان ينكر فضلهم في النظر ، وما راضوا به عقولنا ، ولو لم يكن لهم الا صناعة المنطق لكان واجباً عليه ، وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة،شكرهم عليها وهو معترف بهذا المعنى وداع اليه ، وقد وضع فيها التآليف ، ويقول انه لا سبيل الى ان يعلم احد الحق الا من هذه الصناعة . وقد بلغ غلوه فيها الى ان استخرجها من كتاب الله تعالى ، أفيجوز لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاد هو

---

١ — تهافت التهافت ، ص: ٩٧ .

٢ — المصدر نفسه ، ص: ٦٧ .

منها ، حتّى فاق أهل زمانه ، وعظم في ملة الاسلام صيته وذكره ، ان يقول فيهم هذا القول ، وان يصرح بذمهم على الاطلاق وذم علومهم ؟ وان وضعنا انهم يخطئون في اشياء من العلوم الالهية ، فانا انما نحتج على خطئهم من القوانين الّتي علمونا اياها في علومهم المنطقية ، ونقطع انهم لا يلوموننا على التوقيف على خطأ ان كان في آرائهم ، فان قصدهم انما هو معرفة الحق ، ولو لم يكن لهم الاّ هذا القصد لكان ذلك كافياً في مدحهم ، مع انه لم يقل احد من الناس في العلوم الالهية قولاً يعتد به ، وليس يعصم أحد من الخطإ الاّ من عصمه الله تعالى بأمر الهي خارج عن طبيعة الانسان ، وهم الانبياء ، فلا ادري ما حمل هذا الرجل على مثل هذه الأقاويل ، اسأل الله العصمة والمغفرة من الزلل في القول والعمل (١) » .

وربما كان ابتعاد الغزالي عن الحق ناشئاً عن اضطراره إلى مصانعة اهل عصره ، اعني مصانعة السلجوقيين الذين ارادوا ان يقيموا سلطانهم على أسس دينية مختلفة عن اسس البويهيين والفاطميين في وقت أخذ فيه الصليبيون يهددون العالم الاسلامي ، او ربما كان حرصه على نصرة مذهب معين ناشئاً عن خوفه من ان يتهمه الناس بنصرة مذهب الأشعرية ، وهذا كله لايليق به ، لأن العالم الحق يطلب الحق لذاته ، لا لمحاربة عدو او نصرة صديق . وابن رشد لايكتفي بالحكم عليه بقوله : لعل الرجل معذور ، بل يقول : ان تعرضه لهذه الأشياء على هذا النحو من التعرض لا يليق بمثله ، فان هذا الكلام السخيف لا يصدر الا عن احد رجلين ، اما رجل جاهل ، واما رجل شرير ، وابو حامد مبرأ من هاتين الصفتين ، ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهلي ، ومن غير الشرير قول شريري على جهة الندرة (٢) . فان لكل جواد كبوة ، وكبوة ابي حامد هي في وضعه كتاب تهافت الفلاسفة ، فدلّ بذلك على قصور البشر فيما يعرض لهم من التقلبات .

اما طريقة ابن رشد في كتاب تهافت التهافت ، فهي طريقة جدلية كطريقة

١ ـ تهافت التهافت ، ص : ٨٨ .
٢ ـ تهافت التهافت ، ص : ١١٦ .

الحجاج التي اتبعها الغزالي في كتاب التهافت ، الا انها ادق منها من حيث تقيدها بنقد نص بعينه ، والدليل على ذلك أن الغزالي اذا عرض احدى نظريات الفلاسفة ذكر ادلتهم كما فهمها، ثم اورد اعتراضه عليها وفندها ، وأتى بأحكام مناقضة لها ، على حين ان ابن رشد ، اذا ذكر نصاً للغزالي ، اكتفى بأول ذلك النص وآخره خوفاً من الاطالة، ثم اوجزه ، ووضحه ، وفنده ، وخطأ قائله ، وفي ذلك كما ترون توغل في الجدل مصحوب في أكثر الاحيان باستطراد وتفصيل يجعلان استجلاء المواقف عسيراً . (١)

ويظهر ان ابن رشد لم يسلم في مجادلته من التأثر بخصمه ، فهو يورد القول ويوضحه كعلماء التفسير ، ثم ينتقده ويجادل فيه كعلماء الكلام . وطريقة هذا شأنها تدخل على اسلوب العلم شيئاً من الاضطراب ، لأن كل فلسفة تقوم على الجدل والمناظرة ، فإنَّ مسائلها تكون مقيّدة بآراء المخالفين . ومن نازل عدواً عنيداً اضطر الى التقيد بشروط قتاله ، وتقلب أحواله ، واتباع حركاته وسكناته وقيامه وقعوده ، وقد تؤثر فيه خطة العدو ، فتبدل خطته ووسائله . ان معارك الافكار لا تختلف من هذه الناحية عن معارك الرجال، بل كثيراً ما يكون تأثير العدو في تكوين الأفكار اقوى من تأثير الصديق . وفرق بين ان يكون العقل مستقلاً في تصور المسائل وتحديدها وتحليلها ، وبين ان يكون مقيّداً ، في تصوره وتحديده وتحليله ، بالمسائل التي يريد ان يرد عليها ، ففي اعمال الدفاع أمور كثيرة لا يكتب لها البقاء ، وينبغي ان تزول بزوال اسبابها ، وأن تهجر ويستبدل بها غيرها. وربما كان ابن رشد غير بريء من ذلك، حتى ان حجاجه المشتمل على النقد المحكم والتحليل العميق حال دون تصريحه بكل ما يريد ان يقوله ، ولعله لم يسلم هو نفسه من مصانعة أهل عصره ، فقال في خاتمة كتابه: « وقد رأيت ان اقطع ههنا القول في هذه الأشياء ، والاستغفار من التكلم فيها . ولولا ضرورة طلب الحق مع أهله — وهو كما يقول جالينوس رجل واحد خير من الف رجل — والتصدي الى ان يتكلم فيه من ليس من أهله ، ما تكلمت في ذلك علم الله بحرف ،

---

١ – يوحنا قمير ، التهافتان ، ص : ١٢

وعسى الله ان يقبل العذر في ذلك ، ويقيل العثرة بمنه وكرمه وجوده وفضله لا رب غيره [1] » .

وقصارى القول ان تهافت الغزالي وتهافت ابن رشد يؤلفان كلاً لا يتجزأ ، وهما كتابان متكاملان ، اذا ذكر احدهما ذكر الآخر ، ولا تعرف قيمة الثاني الا بنسبته الى الأول . وإذا علمت ان في التراث العربي كتاباً ثالثاً سمي تهافت الفلاسفة لخوجه زادة المتوفى سنة ٨٩٣ هـ ، ألّفه في التحكيم بين الغزالي وابن رشد فيما اختلفا فيه من المسائل باشارة من السلطان محمد الفاتح العثماني ، ادركت مبلغ الأثر الذي تركه تهافت الغزالي وتهافت ابن رشد في نفوس اعداء الفلسفة وانصارها .

وسنقصر كلامنا الآن على الالمام بثلاث مسائل مما تضمنه كتاب تهافت التهافت ، وهي مسألة قدم العالم ، ومسألة روحانية النفس ، ومسألة السببية .

١ – مسألة قدم العالم

لا بدّ قبل بيان رأي ابن رشد في قدم العالم من تذكر ما قلناه في مسألة القدم، عند كلامنا على فلسفة ارسطو ، وفلسفة ابن سينا ، وفلسفة الغزالي .

ولكن ابن رشد يتميز عمن سبقه من فلاسفة الاسلام بتصور مسألة القدم تصوراً لا لبس فيه . فالعالم في نظره ، كما هو في نظر آرسطو ، ازلي التغير ، وهو في جملته واحد لا يجوز عليه العدم ، ولا يمكن ان يكون على غير ما هو عليه . وليس هناك ايجاد من عدم ، ولا عدم بعد وجود ، لأن كل ما يحدث فهو خروج من القوة الى الفعل ، ورجوع من الفعل الى القوة . والموجودات التي في عالم الكون والفساد مركبة من مادة وصورة ، لا تنفصل احداهما عن الاخرى . والمادة والصورة أزليّتان ، لأن المادة لو لم تكن ازلية لم يكن للكون والفساد موضوع أول

---

١ – تهافت التهافت ، ص : ١٣٥ .

يحملان عليه ، ولأن الصورة لو كانت فاسدة لوجب أن تكون مركبة هي ايضاً من مادة وصورة كسائر الموجودات التي في عالم الكون والفساد . وكما اننا لا نستطيع ان نقول ان وراء كل مادة مادة الى ما لا نهاية له ، فكذلك لا نستطيع ان نقول ان وراء كل صورة صورة . ان الصورة هي الكمال الذي ينتهي اليه الموجود الكائن الفاسد ، وهو لا يلحقه الكون والفساد الا بتعاقب الصور على مادته الخاصة او القريبة . والحركة ايضاً أزلية لأن طبيعتها من طبيعة الكمّ المتصل ، وكل شيء تكون طبيعته كذلك لا يمكن ان يكون له بدء زماني . وما يقال على الحركة يقال كذلك على الزمان ، لأن الزمان مقدار الحركة فهو اذن ازلي ، وهو غير متناه من طرفيه .

فانتم ترون ان ابن رسد يحذو في مسألة قدم العالم حذو آرسطو ، لأن ازلية العالم عنده نتيجة ضرورية لأزلية المادة والصورة اللتين تتركب منهما الموجودات ، كما أن ازلية الحركة في نظره متصلة بازلية الزمان ، وجميع هذه المعاني متصلة بمفهوم ازلية الجواهر ، التي هي مبادىء سائر الموجودات .

ثم ان للموجودات في نظر ابن رشد درجات رتبت بعضها فوق بعض في نظام ، فالصورة المادية أو الجوهرية هي في المرتبة الوسطى بين العرض المجرد ، والجوهر المفارق ، وهي متفاوته المراتب ، ولها حالات متوسطة بين القوة والفعل ، وأعلى الصور صورة الذات الالهية ، وهي الصورة الأولى للعالم، وادناها الصورة الهيولانية، وجميع هذه الصور تؤلف سلسلة واحدة متصلة .

وقصارى القول ان التغير اذا كان ازلياً استلزم وجود حركة ازلية ، وهذه الحركة تحتاج الى محرك ازلي ، لأننا اذا قلنا ان العالم حادث وجب ان يكون هناك عالم آخر نشأ هذا العالم عنه ، وهكذا يتسلسل الأمر الى غير نهاية ، وإذا قلنا ان العالم ممكن وجب علينا ان نقول بوجود ممكن قبله، وهذا ايضاً يذهب الى ما لا نهاية له ، ولذلك قرر ابن رشد ان العالم كل متحرك منذ الأزل ، وله محرك ازلي يحركه وهذا المحرك الأزلي الذي يصدر عنه نظام العالم وحركته الدائمة خليق بأن يسمى

صانع العالم . وتأثيره في العالم انما يتم بتوسط العقول المحركة للأفلاك ، وكل نوع من الحركة في هذا العالم ، فلا بد له من مبدأ خاص به .

ولسنا نريد الآن ان نفصل القول في براهين ابن رشد على قدم العالم ، فهي لا تختلف عن ادلة آرسطو الا قليلاً ، ولكننا نريد ان نبين كيف ابطل ابن رشد اعتراضات الغزالي على ادلة الفلاسفة ، معتمدين بالدرجة الأولى على ما تضمنه كتاب تهافت التهافت من الحجاج العقلي .

وإذا كان كلام ابن رشد على قدم العالم في شرح السماع الطبيعي وتفسير ما بعد الطبيعة كلاماً قطعياً ، فان كلامه على هذه المسألة في كتاب فصل المقال وكتاب الكشف عن مناهج الادلة كلام منهجي ، غرضه اثبات ان الشرع لم ينص هذه المسألة صراحة . وان اجماع المسلمين عليها لم ينعقد انعقاداً تاماً ، بل هي من المسائل التي تمت الى التأويل بصلة وثيقة . وإذا علمنا ان كلام ابن رشد على مسألة قدم العالم يشغل ربع كتاب تهافت التهافت، وان هذا الكلام اطول مما كتبه الغزالي في تهافته بثلاث مرات على الأقل، ادركنا مبلغ اهتمام ابن رشد بهذه المسألة التي عز عليه ان تفهم على غير حقيقتها .

وها نحن اولاء ذاكرون لكم نقد ابن رشد لاعتراضات الغزالي التي بيناهـــا سابقاً .

آ ــ نقد الاعتراض على الدليل الأول :

ان الدليل الأول الذي اعترض عليه الغزالي هو القول باستحالة صدور حادث عن قديم أصلاً . وقد بينا سابقاً أن الفلاسفة لا ينكرون حدوث العالم ، إلا لأن القول بحدوثه بعد ان لم يكن يقتضي تجدد مرجح ، فاذا سلمنا بتجدد المرجح قالوا لم تجدد المرجح في هذا الوقت ، ولم يتجدد قبله ما دامت احوال القديم متساوية منذ الأزل . ومعنى ذلك ان القول بحدوث العالم يوجب القول بحدوث تغير في الارادة الالهية ، وهذا محال .

إلا أن الغزالي يعترض على هذا الدليل بقوله ان العالم حدث بارادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه . وليس في مفهوم هذه الارادة تناقض ، لأنها ارادة مطلقة . نعم ان الفلاسفة يقولون بوجوب حصول المراد عند اكتمال الارادة، ولكن قولهم باستحالة التراخي الزمني بين الارادة والمراد مبني على تشبيههم ارادة الله بارادة الانسان ، وهذا بعيد كل البعد عن الحقيقة .

اما ابن رشد فانه يدحض هذا الاعتراض بقوله : ان الغزالي قد خلط بين الارادة والفعل عند الفاعل القديم . والدليل على ذلك انه لم يدرك ان الفلاسفة يجوزون التراخي الزمني بين ارادة الفاعل ومفعوله ، ولا يجوزون هذا التراخي بين فعل الفاعل ومفعوله ، فاذا فرضنا ان الله قد اراد العالم بارادة قديمة وجب ان يكون فعله ازلياً كارادته ، لأن الفعل مقارن للارادة بالضرورة لدى الفاعل المطلق . ولا يمكننا ان نقول ان بين الفاعل ومفعوله تراخياً في الزمان ، لاننا اذا فرضنا ذلك كان هنالك حالة متجددة، أو نسبة لم تكن، اما في الفاعل، واما في المفعول، واما في كليهما . لا شك ان الغزالي والمتكلمين مصيبون في قولهم ان الله اراد العالم بارادة قديمة ، ولكنهم اخطأوا في فصل الفعل عن الارادة ، ولو سلموا بمقارنة الفعل للارادة مقارنة ازلية لما استطاعوا ان يبطلوا القول بقدم العالم .

ب ـ نقد الاعتراض على الدليل الثاني :

اما الدليل الثاني الذي اعترض عليه الغزالي فهو قول الفلاسفة : اذا وضعنا ان الله متقدم على العالم ، وجب ان يكون متقدماً عليه ، اما بالذات ، واما بالزمان . فان كان متقدماً عليه بالذات كتقدم المعلول على العلة ، وجب ان يكون وجود كل منهما مقارناً لوجود الآخر . وقد فرضنا ان الله قديم فلا يمكن ان يكون العالم الذي هو معلول له متأخراً عنه في الوجود، وان كان الله متقدماً على العالم بالزمان وجب ان يكون هناك قبل العالم والزمان زمان آخر كان العالم معدوماً فيه . فالزمان اذن قديم والحركة قديمة ، والمتحرك قديم ، وهذه المعاني الثلاثة متلازمة .

وقد بينا سابقاً ان الغزالي يبطل هذا الدليل بقوله ان الزمان حادث ومخلوق ، ولا زمان قبله اصلاً . ونحن اذا قلنا ان الله متقدم على العالم عنينا بذلك ان الله كان ولا عالم معه ، ثم كان ومعه العالم . وافتراض وجود زمان سابق للعالم ليس سوى فعل من أفعال الوهم الذي يعجز عن تصور بداية ليس قبلها شيء . وما يقال على الزمان يقال كذلك على المكان ، فكما اننا لا نستطيع ان نتصور للزمان بداية ، كذلك لا نستطيع ان نتصور للمكان حدوداً ، وإذا كان الله قادراً على كل شيء كان في مقدوره ان يزيد في ابعاد العالم مقداراً ، ثم مقداراً اكبر منه ، وهكذا دواليك ، فالبعد المكاني تابع للجسم،والبعد الزماني تابع للحركة ، وإذا كنا نستطيع أن نقيم الدليل على تناهي اقطار الجسم ، كما نستطيع ان نبرهن على تناهي الحركة من طرفيها، فمرد ذلك الى أن المكان والزمان يرجعان الى علاقات بين تصوراتنا .

أما ابن رشد فيرد على الغزالي بقوله ان الله ليس في زمان لأنه غير متحرك ، والعالم في زمان لأنه متحرك . فتقدم الله على العالم ليس تقدماً زمانياً ، كما ظن بعض المتأخرين لقلة تحصيلهم لمذاهب القدماء ، وانما هو تقدم ذاتي كتقدم العلة على المعلول . وليس يصح قياس الزمان على المكان في هذا الباب.لأن للمكان وجوداً موضوعياً محصلاً ، ولذلك كان من المحال ان تزيد في ابعاده مقداراً ، ثم مقداراً الى ما لا نهاية له . اما الزمان فهو بخلاف ذلك لأنه ليس « شيئاً » غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة . فوجوده اذن وجود ذهني ، وله جانب موضوعي ، وهو الحركة ، فلا يمتنع تصور امتداده في الذهن الى ما لا نهاية له .

اضف الى ذلك ان المقارنة بين الله والعالم في هذا الباب غير صحيحة، لأن الله مباين للعالم كل المباينة ، وليس من شأنه ان يكون بينه وبين العالم نسبة لا في الزمان ولا في الذات . لأن من طبيعة التقدم الزماني والتقدم الذاتي ان يكونا من طبيعة الموجودات التي تدخل في جنس واحد . والله والعالم لا يدخلان في جنس واحد . واذا قررنا مع ذلك ان الله متقدم على العالم ، فان معنى التقدم هنا تقدم-الموجود الذي هو ليس بمتغير ، ولا في زمان ، على الموجود المتغير الذي في زمان ،

وهو نوع آخرمن التقدم ، فلا يصدق على الله والعالم لا أنهما معاً ولا أن احدهما متقدم على الآخر .

ومما لاجدال فيه «ان ابن رشد ينفذ هنا الى أعمق اغوار المسألة. فآفة هذه الاقيسة التي يراد منها الوقوف على حقيقة العالم، في نسبته الى الله، هي هذا الوهم الشائع ان الله والعالم هما مما يدرج في عداد جنس واحد ... وليس بين الخالق والمخلوق ، بين الموجود المتناهي ، والموجود اللامتناهي نسبة اصلاً (١) » . وكل ما يسعنا اثباته في هذا الباب .. هو الصلة السببية بين هذين الموجودين ، اي اثبات كون العالم معلولاً لله ، والله علة للعالم ، دون ادراجهما في عداد الجنس الواحد (٢) .

ج – نقد الاعتراض على الدليلين الثالث والرابع

يقول الفلاسفة ان العالم كان قبل وجوده ممكناً ، لأنه لو كان ممتنعاً لما صار موجوداً ، وهذا الامكان قديم لا اول له . لأننا اذا فرضنا ان له بداية كان العالم قبل ذلك الامكان غير ممكن ، أي ممتنعاً ، فهناك اذن ممكن قديم وهو العالم . (الدليل الثالث) يضاف الى ذلك ان كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه ، لأن الحدوث انما هو تعاقب الصور والكيفيات على المادة ، فاذا كان العالم داخلاً في مقولة الممكن كان لا بد من ان يكون لامكانه حامل يضاف اليه وهو المادة ، وهذه المادة لا يمكن ان يكون لها مادة تقوم بها حتى يتسلسل الأمر الى ما لا نهاية له . وإذا كان التسلسل والدور باطلين وجب ان يكون هنالك مادة اولى أزلية . (الدليل الر ابع).

وقد بينا سابقاً ان الغزالي يرد على هذين الدليلين بقوله : ان الامكان والامتناع والوجوب ليست اموراً وجودية ، وانما هي تصورات عقلية لا تحتاج الى موضوع

---

١ – ماجد فخري ، ابن رشد ، فيلسوف قرطبة ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٦٠ ، ص : ٦٤.

٢ – المصدر نفسه ، ص : ٦٤ .

تقوم به ، ولو استدعى الامكان محلاً يقوم به لاستدعى الامتناع محلاً ايضاً وهذا متناقض .

أما ابن رشد فانه يرد على اعتراض الغزالي بقوله ان الامكان ازلي ، والقول بأزلية الامكان يوجب القول بوجود مادة أزلية تحمله. وهذا بين الصدق،لأن المعقولات الصادقة لا بد من أن يكون لها خارج النفس شيء مقابل لها . فنحن لا نستطيع اذن ان نقول مع الغزالي ان الامكان تصور عقلي محض لا يحتاج الى موضوع ، بل الممتنع نفسه يستلزم موضوعاً يقابله . وهو ما ينسب اليه الامتناع ، فاذا رفعت الموضوع الحامل للامكان . وهو الموجود الذي ينتقل من حال الوجود بالقوة الى حال الوجود بالفعل ، ارتفع الحدوث والتغير . وسبب ذلك ان الشيء الذي يمكن ان يوجد ليس نفس العدم ، كما ان الشيء الذي يمكن ان ينعدم ليس نفس الوجود . فهناك اذن شيء ثالث قابل للوجود والعدم معاً ، وهو المتصف بالامكان ، أي بالانتقال من حال العدم الى حال الوجود . فما بالك اذا كان العدم نفسه والوجود نفسه لا يوصفان بالتكون والتغير ، بل الذي يوصف بالتغير هو الحامل الذي يسمى بالهيولى ، وهي الموضوع الاقصى للكون والفساد . فاذا تصورنا موجوداً معرّى من الهيولى كان غير كائن ولا فاسد كالجواهر المفارقة ، وكان اذ ذاك غير داخل في الموجودات الطبيعية .

د ــ النتيجة ، العالم قديم وله صانع

تلك هي ردود ابن رشد على اعترا ضات الغزالي . وهي مستمدة ، كما ترون من جوهر الفلسفة الارسطية . وما رجع ابن رشد الى معين آرسطو الا ليصحح ما وقع فيه الفارابي وابن سينا من تخبط هيأ للغزالي أسباب الرد عليهما . وليس في اعتراضات الغزالي على أدلة الفلاسفة،ورد ابن رشد عليها،ما يقطع مظان الاشتباه . لأن في جميع الادلة العقلية التي يجيء بها الفلاسفة لاثبات قدم العالم ناحية يمكن الاعتراض عليها . وإذا كان يمكنك ان تنجو نحو (كانت) في ابطال كل دليل عقلي في علم ما بعد الطبيعة. فليس يمكنك ان تستنتج من بطلان الدليل بطلان المدلول عليه . ومهما يكن من أمر فان ابن رشد لا يقتصر على نقد اعترا ضات الغزالي ، بل ينتقد في الوقت نفسه ابا علي ابن سينا لاذعانه لمقدمات

المتكلمين . مثال ذلك أن لابي المعالي طريقة مبنية على مقدمتين « احداهما ان العالم بجميع ما فيه جائز ان يكون على مقابل ما هو عليه حتى يكون من الجائز مثلاً ان يكون أصغر مما هو ، وأكبر مما هو ، او بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه ، او عدد أجسامه غير العدد الذي هو عليه ، أو تكون حركة كل متحرك منها الى جهة ضد الجهة التي يتحرك اليها ، حتى يمكن في الحجر ان يتحرك إلى فوق ، والنار الى أسفل ، وفي الحركة الشرقية ان تكون غربية ، وفي الغربية ان تكون شرقية . والثانية ان الجائز محدث وله محدث ، أي فاعل صيره بأحد الجائزين اولى منه بالآخر (١) » .

فهاتان المقدمتان اللتان اوردهما ابو المعالي لا تصلحان للبرهان. لأن الأولى منهما كما يقول ابن رشد خطابية ، والثانية غير بينة بنفسها ، وسبب كذب المقدمة الأولى انه لا يعقل ان يكون الانسان موجوداً على خلقة غير هذه الخلقة ، ولا ان تكون اجزاء هذا العالم على غير ما هي عليه . ولو فرضنا ان هذه الأجزاء يمكن ان تكون بخلاف ما هي عليه لبطلت حكمة الصانع ، فليس في العالم إذن الا شيء واجب وضروري . اما المقدمة الثانية ، وهي قول ابي المعالي ان الجائز محدث ، فقد اختلف فيها العلماء ، فأجاز افلاطون ان يكون الشيء الجائز ازلياً ومنعه آرسطو ، وابن رشد يلوم ابن سينا على اذعانه للمقدمة الأولى ، لأنه قال: ان كل موجود ما سوى الفاعل فهو اذا اعتبر بذاته ممكن وجائز ، وان هذه الجائزات صنفان : صنف هو جائز باعتبار فاعله ، وصنف هو واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته ، وان الواجب بجميع الجهات هو الفاعل . ويرى ابن رشد ان هذا القول في غاية السقوط « وذلك ان الممكن في ذاته وفي جوهره ليس يمكن ان يعود ضرورياً من قبل فاعله الا اذا انقلبت طبيعة الممكن الى طبيعة الضروري (٢) » .

وليس المهم في نظرنا ان نذكر أدلة الفلاسفة على قدم العالم واعتراضات الغزالي

١ ـ الكشف عن مناهج الادلة ، ص : ٤٠ .
٢ ـ الكشف عن مناهج الادلة . ص : ٤٢ .

عليها ،وردود ابن رشد على الغزالي ، ولكن المهم ان نطلع على طريقة ابن رشد في التوفيق بين الحكمة والشريعة في مسألتي القدم والحدوث .

يرى ابن رشد ان الاختلاف في مسألة قدم العالم بين الفلاسفة والاشعرية اختلاف لفظي [1] . وذلك انهم اتفقوا جميعاً على ان ههنا ثلاثة اصناف من الموجودات ، وهي (١) الله (٢) والأجسام (٣) والعالم .

أما الله فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء . ولا تقدمه زمان ، والاشعرية والفلاسفة متفقون على تسميته قديماً .

وأما الأجسام وهي التي ندرك تكونها بالحس كالماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك. فهي موجودة عن شيء ومن شيء،اعني عن سبب فاعل ومن مادة، والزمان متقدم عليها ، والفلاسفة والاشعرية متفقون جميعاً على تسميتها محدثة .

وأما العالم من جهة ما هو كل،فهو موجود لم يكن من شيء . ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجود عن شيء اعني عن فاعل قديم ، والفلاسفة والمتكلمون متفقون على ان الزمان في المستقبل غير متناه ، الا انهم مختلفون في الحكم على الزمان الماضي ، فالمتكلمون يقولون ان الزمان متناه من الماضي ، اما الفلاسفة فيقولون انه غير متناه كالحال في المستقبل .

وليس في هذا الاختلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في مسألة ازلية الزمان ما يدعو الى تكفير الفلاسفة ، وربما أمكن رفع الخلاف بين الفريقين بقولنا: ان العالم ليس محدثاً حقيقياً ، ولا قديماً حقيقياً ، لأن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة ، والقديم الحقيقي لا علة له .

وإذا زعم الغزالي وأترابه ان آراء الفلاسفة في قدم العالم تصطدم بظاهر الشرع ، قال

---

١ — فصل المقال ، ص : ١٢ .

ابن رشد:ان ظاهر الشرع لا يثبت حدوث العالم على النحو الذي ذهب اليه المتكلمون، لأننا اذا تصفحنا الآيات الواردة في الانباء عن ايجاد العالم ظهر لنا ان صورته محدثة بالحقيقة ، وان وجوده مستمر من طرفيه ، وكذلك الزمان . والدليل على ذلك قوله تعالى: «وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام، وكان عرشه على الماء»(١) ، «ان ظاهر هذه الآية يدل على قدم العرْش والماء ، وقدم الزمان المقترن بوجودهما ، وكذلك قوله: «ثم استوى الى السماء وهي دخان»(٢) ، فان ظاهر هذه الآية يدل على ان السموات قد خلقت من شيء ، وهو الدخان .

ويرى ابن رشد ان المتكلمين لم يتقيدوا بظاهر الشرع في قولهم بإيجاد العالم ، بل اتبعوا في ذلك طريق التأويل ، لأنه ليس في الشرع نص يؤخذ من ظاهره أن الله كان موجوداً مع العدم المحض ، فكيف يزعمون ان الاجماع قد انعقد على ذلك ، « والذي قصده الشرع من معرفة العالم هو انه مصنوع لله تبارك وتعالى ، ومخترع له ، وانه لم يوجد على الاتفاق ومن نفسه (٣) »

ونحن لا نجد في الشرع اشارة واضحة الى الحدوث والقدم ، فاستعمال هذين اللفظين بدعة وموقع شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور . من هذه البدع قول الاشعرية ان الله احدث العالم بارادة قديمة ، فاذا سألتهم كيف يكون مراد حادث عن ارادة قديمة ، قالوا ان الارادة تعلقت بايجاده في وقت مخصوص ، وهو الوقت الذي وجد فيه . وهذا القول في نظر ابن رشد لا يرفع مظان الاشتباه ، لأنه ان كانت نسبة الفاعل المريد الى المحدث في وقت عدمه هي بعينها نسبتها منه في وقت ايجاده ، لم يكن وجود المحدث في ذلك الوقت اولى من وجوده في غيره ، إذ لم يتعلق به في

---

١ ــ قرآن كريم ، السورة : ١١ ، الآية : ٧

٢ ــ قرآن كريم ، السورة : ٤١ ، الآية : ١١

٣ ــ الكشف عن مناهج الادلة ، ص : ٨٠ .

وقت الوجود فعل كان منفياً عنه في وقت العدم ، فهناك اذن ارادة حادثة ضرورة . وقد بينا ان ما يلزم في الارادة يلزم كذلك في الفعل . وغاية ابن رشد من هذا الجدل كله ان يبين ان هذه الشبه انما أثارها في الاسلام اهل الكلام بتصريحهم في الشرع بما لم يأذن الله به ، فانه ليس في الشرع ان الله مريد بارادة قديمة ، ولا حادثة ، فلا هم في هذه الأشياء اتبعوا ظاهر الشرع ، فكانوا ممن سعادته ونجاته باتباع الظاهر ، ولا هم ايضاً « لحقوا بمرتبة اهل اليقين فكانوا ممن سعادته في علوم اليقين (١) » .

وقصارى القول ان العالم في نظر ابن رشد قديم ، وهو مصنوع ، وله صانع . والعقل يستدل على وجود هذا الصانع بما يجده في مصنوعاته من نظام ضروري لا يمكن ان يوجد اتقن منه ولا اتم منه . اما القول بالجواز فهو أقرب الى نفي الصانع منه الى اثباته ، وخير طريقة للبرهان على وجود الصانع طريقة الشرع ، وهي تنحصر في دليلين : احدهما **دليل العناية** ، والآخر **دليل الاختراع** .

أما **دليل العناية** فهو الدليل المبني على غائية الأشياء ، وله أصلان : « احدهما ان جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الانسان . والأصل الثاني ان هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد ، اذ ليس يمكن ان تكون هذه الموافقة بالاتفاق (٢) » ، وكما ان جميع الموجودات موافقة للانسان ، فكذلك جميع اعضاء البدن موافقة لوجوده ، « ولذلك وجب على من أراد ان يعرف الله تعالى المعرفة التامة ان يفحص عن منافع الموجودات (٣) » .

---

١ ــ الكشف عن مناهج الادلة ، ص : ٩٢ .
٢ ــ الكشف عن مناهج الادلة ، ص : ٨٢ .
٣ ــ الكشف عن مناهج الادلة ، ص : ٦٦ .

وأما **دليل الاختراع** فهو الدليل المبني على ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء مثل اختراع الحياة في الجماد ، والحس والعقل في الكائنات الحية ، ووجود هذه الجواهر بعضها عن بعض ، يدل على ان لها مخترعاً ، اخترع الجماد الذي يوجد عنه النبات والحيوان ، واخترع السموات المأمورة بالعناية بما في عالم الكون والفساد من الأشياء ، لذلك وجب على من اراد معرفة الله ان يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات . وكلما كانت معرفته بحدوث الصور والاعراض وبكيفية تعلقها بالجواهر المخترعة اكثر ، كانت معرفته بالله اتم .

وهذان الدليلان هما دليلان شرعيان ، يدركهما الفلاسفة بالبرهان ، كما يدركهما العامة بالطرق الخطابية ، وابن رشد يفحص عنهما باستقراء الآيات القرآنية التي تدل على العناية ، أو على الاختراع ، أو على الأمرين معاً ، ويرد على الغزالي الذي ظنّ ان بين القول بقدم العالم والقول باثبات الصانع تناقضاً ، وذلك ان العالم في نظر ابن رشد حادث عن فاعل وفعل قديمين ، فهو اذن لا أول له ولا آخر . والفلاسفة عندما اثبتوا قدم العالم اثبتوا الصانع القديم بذاته ، وايدوا هذا الاثبات بقولهم ان فعل القديم قديم ، وان العالم اذا كان حادثاً عن فاعل قديم ، فهو كذلك قديم ، وليس يمكنك ان تقول فيه انه قديم بذاته ، فهو إذن قديم بغيره ، أي مصنوع قديم ، لصانع قديم ، وكل ما نشاهده في هذا العالم من نظام ، وترتيب ، وعناية ، فهو انما يدل على حكمة الصانع وابداعه .

* * *

٢ — النفس الانسانية

آ — مقدمة عامة

البحث في النفس عند ابن رشد قسم من العلم الطبيعي ،لأن العلم الطبيعي يبحث في الجسم الطبيعي من حيث هو مركب من مادة وصورة . والنفس صورة الجسد ، أو هي كما قال الفلاسفة : « كمال أول لجسم طبيعي آلي » .

والدليل على ان البحث في النفس قسم من العلم الطبيعي ان النفس لا تفعل ولا تنفعل الا بالجسد ، وأن أحوالها لا تنفصل عن الهيولى الطبيعية للأجسام .

ولكن اذا ثبت ان اتصال النفس بالهيولي اتصال بالعرض ، وان هناك أحوالاً للنفس منفصلة تمام الانفصال عن المادة الجسمانية ، وجب عند ذلك دراسة هذه الاحوال في علم ما بعد الطبيعة .

ومعنى ذلك كله ان النفس تدرس في العلم الطبيعي من جهة ما هي صورة للجسم . وتدرس في علم ما بعد الطبيعة من جهة ما هي مفارقة .

ولذلك نجد ابن رشد عند تجرده لدراسة النفس في تلخيص كتاب النفس لآرسطو يسأل على غرار المعلم الأول : هل يمكن ان تفارق النفس الجسد ام لا؟، فيجيب عن هذا السؤال بقوله : ان المفارقة قد تنسب الى ما من شأنه ان يكون اتصاله بالهيولى اتصالاً بالعرض ،كالعقل الفعال ، اما الصور الهيولانية فيستحيل تصور المفارقة فيها ، لأن اتصالها بالمادة اتصال جوهري .

واذا كان الشراح قد اختلفوا في تفسير اقوال آرسطو المتعلقة بهذا الموضوع . فمرد ذلك الى ان رأيه في روحانية النفس وبقائها مشتمل على الكثير من الغموض . فمنهم من ذهب الى ان النفس صورة الجسد ، ومنهم من ذهب الى انها تختلف عن الجسم من حيث ان التغير لا يلحقها الاّ بالعرض . اما ابن رشد فانه حاول ان يفسر اقوال آرسطو بحسب ما يعتقده ، فقال : اولاً « الغرض من هذا القول ان نثبت من اقاويل المفسرين في علم النفس ما نرى انه اشد مطابقة لما نبين في العلم الطبيعي ، واليق بغرض آرسطو » ، وقال ثانياً : يجب ان نتصفح المحمولات الذاتية التي تختص بالصور بما هي صور ، لا بما هي صور هيولانية . فان الفي لها محمول خاص تبين انها مفارقة ، كما يقول آرسطو : انه ان وجد للنفس أو لجزء من أجزائها فعل ما يخصها أمكن ان تفارق ، فهذه هي الجهة التي يمكن بها ان تكتسب المقدمات الخاصة بهذا النظر ، وهي التي يمكن ان ننظر منها في ذلك ، فليكن هذا عندنا عتيداً حتى نصل الى الموضع الذي يمكن فيه ان نفحص عن هذا المطلوب ، فإنّ هذا الفحص انما يترتب في جزء من أجزاء النفس بعد المعرفة بجوهره ، اذ كان علم ذات الشيء متقدماً على لواحقه (١) » .

ومعنى ذلك كله أنه يجب البحث في أجزاء النفس واحداً بعد واحد ، ومعرفة قواها قوة قوة، فان هذه القوى لا تختلف من حيث افعالها فحسب، بل تختلف من حيث موضوعاتها ايضاً . فالنفس النباتية قد توجد دون الحساسة ، والحساسة دون المتخيلة ، وبعض هذه القوى كالهيولى لبعضها الآخر . فيستحيل انفصاله عنه . وهذا كله يدخل في العلم الطبيعي .

الاّ ان ابن رشد يفصل القول في القوة الناطقة ويسأل هل تستطيع النفس الناطقة ان تتصل بالعقل الفعال ، ثم يقول: « وهذه هي جل الامور ، التي اذا تحفظنا بها، قدرنا على ان نصل الى معرفة جوهر النفس ، وما يلحقها على أتم الوجوه واسهلها ،

---

١ ـ تلخيص كتاب النفس ، تحقيق أحمد فؤاد الاهواني ، ص : ١١ .

وهي أمور ، وان لم يصرح بها آرسطو في أول كتابه ، فهو بضرورة مصادر عليها بالقوة على عادته في الايجاز .. ومن هذه الأمور بعينها يمكن ان نقف على ما هو متشوف من امرها ، وهو هل يمكن فيها ان تفارق ام لا »[1].

وها هنا نصل الى الناحية التي يصبح فيها علم النفس قسماً من علم ما بعد الطبيعة ونعني بذلك سؤالنا عن النفس: هل هي جوهر روحاني مغاير للمادة قادر على الانفصال عنها .

قصارى القول ان البحث في قوى النفس يدخل في العلم الطبيعي ، اما البحث في مفارقتها للبدن فيدخل في علم ما بعد الطبيعة ، ولذلك قدمنا البحث في قوى النفس على البحث في مفارقتها .

ب – قوى النفس

كل جسم فهو مركب من مادة وصورة ، والمادة في الحيوان هي البدن ، والصورة هي النفس ، ولذلك عرف ابن رشد النفس بقوله : هي « كمال اول لجسم طبيعي آلي » ، ولكن هذا الكمال ، أو الاستكمال ، يختلف باختلاف أجزاء النفس ، وهي خمسة أجزاء : **النباتية** (او الغاذية) ، **والحساسة** ، **والمتخيلة** ، **والنزوعية** ، **والناطقة** .

١ – اما **القوة الغاذية** ، فهي في عداد القوى الفاعلة ، لأنها تحرك ما هو غذاء بالقوة وتخرجه من حال القوة الى حال الفعل . والآلة التي تستعين بها هذه القوة على تحقيق فعلها هي الحرارة الغريزية. والغرض الذي من أجله وجدت هذه القوة في النبات والحيوان

---

١ – المصدر نفسه . ص : ١١

هو حفظ بقائهما . ويلحق بها قوة اخرى وهي القوة المنمية ، ويلحق بالقوة المنمية قوة اخرى وهي المولدة ، وقد جعلت هذه القوة الاخيرة في الحيوان ، لا على سبيل الضرورة ، بل على سبيل الفضل ، «ليكون لهذه الموجودات حظ من البقاء الازلي بحسب ما يمكن في طباعها [1] » .

٢ — واما القوة الحساسة ، فان نسبتها الى القوة الغاذية كنسبة الصورة الى موضوعها . ومع ذلك فهي لا توجد الا في الحيوان ، خلافاً للقوة الغاذية المشتركة بين الحيوان والنبات . ويمكن تعريف القوة الحساسة بأنها « القوة التي من شأنها ان تستكمل بمعاني الأمور الحسية ، اعني الحسية من جهة ما هي معانٍ شخصية [2] » .

ومن خصائص هذه القوة انها توجد تارة بالقوة وتارة بالفعل ، وهي كائنة فاسدة ، ولا بدّ لها من آلة جسمانية ، يتم بها فعلها ، والالات الجسمانية التي تعينها على القيام بفعلها هي الحواس الخمس ، اعني : اللمس ، والذوق ، والشم ، والسمع ، والبصر .

ولسنا نريد الآن ان نفصل القول في الحواس الخمس ، ولكننا نريد ان نقول فيها قولاً واحداً ، وهو ان اولى هذه الحواس وأقدمها حاسة اللمس . ويليها الذوق وهو ضرب من اللمس ، ويلي الذوق قوة الشم وهي قريبة منه ، وهذه القوى الثلاث ضرورية لكل حيوان ، أما السمع والبصر فان وجودهما في الحيوان على سبيل الأفضل . وبعض هذه الحواس يحتاج الى متوسط يصل بينه وبين موضوعه ، كما في الشم ، والسمع ، والبصر ، وبعضها لا يحتاج الى متوسط كالذوق ، واللمس ، فان من شرط ادراكهما مماسة الموضوع الذي يدركانه .

والمحسوسات تنقسم عند ابن رشد الى خاصة ومشتركة : فالخاصة هي التي تتعلق بحاسة حاسة من الحواس الظاهرة ، والمشتركة هي التي تشترك فيها حاستان أو

---

١ — تلخيص كتاب النفس ، ص : ١٩ .
٢ — المصدر نفسه ، ص : ٢٤ .

اكثر ، وتسمى القوة التي تجتمع فيها المحسوسات المختلفة بقوة **الحس المشترك** ، وهو حس باطن ، واحد من جهة ، وكثير من جهة ، مثل الخطوط التي تخرج من مركز الدائرة الى محيطها ، فهي كثيرة في الاطراف ، واحدة في المركز الذي تلتقي فيه .

٣ — واما **القوة المتخيلة**، فهي التي تلي قوة الحس المشترك، وهي مباينة لقوة الحس من حيث أنها تدرك المحسوسات بعد غيبتها ، ومباينة لقوة الظن من حيث ان الظن مصحوب بالتصديق ، وهي غير مصحوبة به اضطراراً ، وهي كذلك مباينة لقوة العقل لأن موضوع التخيل صور شخصية هيولانية ، على حين ان موضوع العقل صور كلية مجردة . ولما كانت المتخيلة قوة هيولانية ، كان بينها وبين قوة الحس.المشترك صلة وثيقة ، لأن التخيل يتناول الصور الحسية،فيفصلها بعضها عن بعض ، ويربطها بعضها ببعض، فلا يوجد منفصلاً عن الحس في الانسان، على حين ان الحس قد يوجد منفصلاً عنه في الحيوان . وقوة التخيل كائنة فاسدة لأنها توجد بالقوة اولاً ، ثم توجد بالفعل ، وهي تستكمل بالآثار المجتمعة في الحس المشترك ، فهي اذن حادثة مثلها .

٤ — واما **القوة النزوعية**، فهي التي ينزع بها الحيوان الى النافع ، وينفر عن الضار ، فاذا كان نزوعه الى اللاذ ، سمي **شوقاً** ، واذا كان الى الانتقام ، سمي **غضباً** ، وإذا كان مصحوباً بالروية والفكر ، سمي **اختياراً وارادة** . فالشوق والغضب والارادة اقسام القوة النزوعية . وبين هذه القوة وقوة التخيل صلة وثيقة ، لأن الحيوان اذا تخيل معنى ما في المحسوس تشوقه ، أو نفر عنه ، سواء كان ذلك المحسوس حاضراً أو غائباً، وهي متصلة كذلك بقوة العقل، لأن الانسان اذا تصور بعقله أمراً ملائماً تحرك اليه ، واذا تصور امراً منافياً ابتعد عنه .

وجميع هذه القوى مشتركة بين الحيوان والانسان ، الا ان ابن رشد يقول : إن لكل قوة من هذه القوى مادة وصورة ، فالدنيا منها هيولى لما بعدها ، والعليا منها صورة لما قبلها ، وهكذا دواليك ، حتى تصل الى القوة التي لا هيولى لها ، وهي

الصورة المحضة او العقل المفارق . وسيتضح لنا ذلك بعد كلامنا على الجزء الخامس من النفس وهو القوة الناطقة .

ج ــ القوة الناطقة

١ ــ اثبات القوة الناطقة .

يبرهن ابن رشد على وجود القوة الناطقة بتأمل أنواع الادراك . فالادراك في نظره نوعان : احدهما شخصي ، والآخر كلي . اما الادراك الشخصي او الجزئي ، فهو ادراك المعنى في هيولى ،كإدراك الحس او الخيال . واما الادراك الكلي فهو ادراك المعنى مجرداً من الهيولى، ونحن نسمي القوة التي تدرك الكليات بقوة النطق او العقل .

وقوة النطق غير موجودة في الحيوان ، « وذلك انه لما كانت سلامته انما هي أن يتحرك عن المحسوسات أو إلى المحسوسات ، والمحسوسات إما حاضرة واما غائبة (وجدت فيه) قوة الحس وقوة التخيل فقط (١) » ، اما الانسان فهو محتاج إلى قوة أخرى غير هذه القوى الحسية ، وهي القوة التي يدرك بها المعاني المجردة من الهيولى ،« فيركب بعضها إلى بعض ويستنبط بعضها من بعض ، حتى يلتئم من ذلك صنائع كثيرة ، ومهن هي نافعة في وجوده ، وذلك اما من جهة الاضطرار فيه ، واما من جهة الأفضل » . ومعنى ذلك ان القوة الناطقة لم توجد في الانسان من أجل سلامته فقط ، بل وجدت فيه من أجل وجوده الأفضل .

٢ ــ أقسام القوة الناطقة

تنقسم القوة الناطقة إلى قسمين : **قوة نظرية** ، وتسمى بالعقل النظري ، **وقوة عملية** ، وتسمى بالعقل العملي .

---

١ ــ تلخيص كتاب النفس ، ص : ٦٨ .

فالقوة العملية تدرك المعاني المتعلقة بالعمل،أو المعاني التي تحصل فيها بالتجربه . والتجربة تكون بالحس اولاً ، وبالتخيل ثانياً ، قال ابن رشد : وإذا كان ذلك كذلك وجب أن تكون هذه المعقولات مضطرة في وجودها إلى الحس والتخيّل ، وإذا كانت قائمة على الحس والتخيل ،كانت حادثة بحدوثهما،وفاسدة بفسادهما . فكمال هذه القوة وفعلها متصلان اذن بقيام صور خيالية فيها يلزم عنها امور صناعية . وهذه الصور ليست خاصة بالانسان وحده ، وإنما هي مشتّركة بينه وبين بعض انواع الحيوان ، والفرق بين الانسان والحيوان ان الصور الخيالية التي توجد للحيوان حاصلة له بالطبع ، وهي ضرورية له كالتسديس الذي يوجد للنحل ، والحياكة التي توجد للعناكب ، فان الحيوان لا يدرك من هذه الصور الاّ اموراً محدودة ، وهي الضرورية في بقائه ، أما الصور التي توجد للانسان ، فهي حاصلة له بالفكر والاستنباط . ومما تتميز به القوة العملية في الانسان انها تدرك الصور الخيالية التي تنشأ عنها الأفعال الارادية المتصلة بالفضائل العملية،كالشجاعة ، والمحبة ، والصداقة وغيرها ، لأن وجود هذه الفضائل منوط بشيء من التقدير والتخيل الجزئي لما ينبغي فعله ، وإذا كانت معقولات القوة العملية حادثة عن التجربة أي عن الاحساس والتخيل،كانت بالضرورة فاسدة .

أما العقل النظري وهو **القوة النظرّية**، فيظهر من امره انه إلهي، وانه انما يوجد « في بعض الناس وهم المقصودون بالعناية في هذا النوع (١) » .

٣ ــ تفصيل القول في العقل النظري

من خواص القوة النظرية انّها تدرك المعقولات من حيث هي معقولات . فاذا أردنا ان نعرف طبيعة هذه القوة، وجب علينا أن نبدأ بتحديد خصائص المعقولات التي تدركها .

---

١ ــ تلخيص كتاب النفس ، ص : ٦٩ .

لنبين أولاً ان بين المعقولات الكلية والصور الهيولانية اختلافاً كبيراً ، **فان الصور الهيولانية** تتصف باربع صفات : (اولاها) ان وجودها خاضع لتغير ذاتي ، (وثانيتها) أنها متعددة بتعدد موضوعها ، ومتكثرة بتكثره . (وثالثتها) انها مركبة من شيء يجري منها مجرى الصورة وشيء يجري منها مجرى المادة ، (ورابعتها) ان المعقول منها غير الموجود .

اما المعقولات فانها تتميز بالصفات التالية . وهي :

١ ــ ان المعقول منها هو الموجود ، اي ان معقوليتها ووجودها هما شيء واحد ، بخلاف الصور الهيولانية ، فان الموجود منها غير المعقول .

٢ ــ ان ادراكها غير متناهٍ ، لأنها تصدق على كثرة غير متناهية بخلاف الصور الهيولانية ، التي لا تصدق الا على المتناهي ، وهذا يوجب ان تكون القوة النظرية الحاكمة في المعقولات قوة غير متناهية .

٣ ــ ان الادراك فيها هو المدرك ، والعاقل هو المعقول ، بمعنى أن العقل عندما يجرد المعقولات عن المادة ، ويعقلها ، فهو انما يعقلها ويعقل ذاته ، لأن المعقولات توجد فيه على الوجه الذي يمكن أن توجد فيه خارج النفس ، فكأن هذه المعقولات عقول ، وكان العقل والعاقل والمعقول فيها شيء واحد .

٤ ــ ان الادراك فيها ليس انفعالاً ، فلايعرض لها بادامة الادراك او اشتداده ضعف أو كلال ، بخلاف الحس فانه لا يقوى على ادراك المؤثرات الشديدة .

٥ ــ انها تزداد قوة بتقدم السن ، بخلاف سائر القوى النفسية ، كالبصر ، والسمع وغيرهما ، فإن هذه القوى تضعف بعد منتهى النشوء والنمو .

ومع ذلك فان معقولاتنا متصلة بالحس والتخيل، لاننا كما يقول ابن رشد «مضطرون

في حصولها لنا إلى أن نحس أولاً ثم نتخيل . وحينئذ يمكننا أخذ الكلي [1] »
والمقصود بأخذ الكلي الارتقاء في التجريد خطوة خطوة ، من مرتبة الحس إلى مرتبة الخيال ، ثم من مرتبة الخيال إلى مرتبة النطق . والدليل على ذلك :

١ – ان من فاتته حاسة من الحواس فاتته طائفة من المعقولات المقابلة لها . كالأعمى الذي لا يدرك المعقولات المتصلة بالالوان .

٢ – وان من لم يحس بالفرد ، لم يكن له علم بالنوع .

٣ – وان المعنى الكلي لا يحصل لنا الا بتكرار الاحساس والحفظ .

وهذا كله يدل على بطلان قول افلاطون الذي زعم أن العلم تذكر ، اذ لو كان العلم تذكراً ، لأمكننا أن نعقل أشياء لم نحس بأفرادها قط ، ولأتيح لنا أن ندرك كل شيء دون الرجوع إلى الحس والتجربة .

ينتج من ذلك ان بين المعقولات وخيالات أشخاصها الجزئية نسبة ، وأن الكلي « انما الوجود له من حيث هو كلي بما هو جزئي » ، ولولا ذلك لوجدت الكليات خارج النفس بالفعل ، كما ذهب إلى ذلك افلاطون وابن سينا . حتى ان هذا الاخير جعل للكليات ثلاثة انماط في الوجود ، وهي وجودها متكثرة في الأشياء ، ووجودها مجردة في النفس ، ووجودها مفارقة في العقل الفعال ، وهذا الرأي مشتمل في نظر ابن رشد على كثير من الشناعات ، لأن الموجود من الكليات خارج النفس انما هو اشخاصها الجزئية فقط . وإذا كانت الكليات مستندة إلى خيالات أشخاصها كانت متكثرة بتكثرها ، وصار معقول الانسان عندك مثلاً غير معقوله عندي ، لاستناده عند كل منا إلى خيالات اشخاص غير الخيالات التي يستند اليها عند الآخر ، ولولا اتصال المعقولات بهذه الصور الخيالية ، لما لحقها النسيان عند ذهاب الصور الخيالية . ولا عرض لنا عند التفكير فيها كلال . فالعلم مبني اذن على التجربة أي على الاحساس

---

١ – تلخيص كتاب النفس ، ص : ٧٩ .

والتخيل ، ولو لم يكن كذلك لكانت « علوم آرسطو موجودة بالفعل لمن لم يقرأ كتبه بعد » .

وجملة القول ان المعقولات الموجودة في النفس عرضة للتغير ، وهي متكثرة بتكثر موضوعاتها ، ولكن على جهة غير الجهة التي تتكثر بها الخيالات الشخصية ، وهي خاضعة للكون والفساد لاتصالها بالهيولي ، ومعنى اتصال المعقولات بالهيولى أنّ في النفس استعداداً لادراك المعقولات، وهو استعداد قائم في موضوع ، وموضوعه ليس جسماً . ولا عملاً بالفعل ، وانما هو قوة تسمى بالعقل الهيولاني .

ولمعرفة رأي ابن رشد في العقل الهيولاني يجب التقديم له باشارة سريعة إلى نظرية العقل المشائية . فان هذه النظرية تقارن بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية ، فتقول : ان في الحس ثلاثة أشياء وهي :

١ ــ قوة قابلة وهي القوة الحساسة .

٢ ــ شيء خارج النفس بالفعل وهو المحسوس المدرك .

٣ ــ معنى يحصل في القوة الحساسة من ذلك الشيء المدرك .

ويقابل هذه الأشياء الثلاثة التي في الحس ثلاثة أشياء في العقل وهي :

١ ــ قوة قابلة ، وهي العقل الهيولاني .

٢ ــ معنى يحصل في العقل الهيولاني وهو العقل الذي بالملكة .

٣ ــ شيء خارج النفس بالفعل وهو الذي يتنزل من هذا الادراك العقلي منزلة المحسوس من الادراك الحسي . وهو العقل الذي بالفعل .

ويظهر من هذه الطريقة التي سلكها الاسكندر الافروديسي للتعريف باقسام العقل ان هنالك ثلاثة عقول، وهي : العقل **بالقوة**، وهو العقل الهيولاني ،والعقل **بالملكة**، وهو صور الموجودات الهيولانية ، والعقل **الفعال**، وهو الذي يصير المعقولات التي بالقوة معقولات بالفعل .

وهو أعلى من العقل المنفعل وأقدم منه . وهو واحد ومطلق ومفارق ، وهذا العقل الفعّال » متصل بالانسان وهو كالصورة له ، ولذلك يعقل به الانسان متى شاء أن يعقل ، وثامسطيوس يقول فيه: «وبه اكتب ما اكتب (١) » .

ولكن الشراح الذين بسطوا نظرية العقل الارسطية لم يكتفوا بهذا التحليل ، بل أضافوا إليه خمس مسائل :

الاولى — هي التمييز بين العقل الفعال والعقل المنفعل .

والثانية — هي القول ان العقل المنفعل فاسد والعقل الفعال غير فاسد .

والثالثة — هي القول ان العقل الفعال موجود خارج الانسان ، مثله كمثل ضياء الشمس الذي يجعل العين قادرة على الابصار .

والرابعة — هي القول بوحدة العقل الفعّال .

والخامسة— هي القول ان العقل الفعال هو وآخر العقول السماوية شيء واحد .

وإذا رجعناإلى نصوص آرسطو وجدنا كلامه واضحاً في المسألتين الاوليين ، ومشتملا على شيء من التردد في المسألة الثالثة . أما المسألتان الرابعة والخامسة فإنهما أضيفتا إلى نظرية العقل الارسطية بتأثير ابن رشد وغيره من الشراح . ولعل أهم المسائل التي اختلفوا فيها هي السؤال عن العقل الهيولاني، هل هو كائن فاسد،أم هو أزلي كالعقل الفعال .

فالاسكندر الافروديسي يقول ان العقل الهيولاني عقل بالقوة ، وهو مجرد استعداد مرتبط تمام الارتباط بالمادة التي لا تقبل التعين ، وهو يفسد بفساد الجسم ، وهو خاص بالانسان على حينأن العقل الفعال خارج عنه ، ونتيجة ذلك واضحة جداً، وهي أن العقل الهولاني ليس مفارقاً للجسم . وإنما هو متصل به وفاسد مثله .

اما (ثامسطيوس) فانه يقول ان العقل الهيولاني ازلي،وهو كالعقل الفعال مفارق

---

١ — مقالة،هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعال ، ملحق تلخيص كتاب النفس ، ص : ١٢٠ وما يليها .

للمادة ، الا ان المعقولات الموجودة فيه كائنة فاسدة لكونها مرتبطة بالصور الخيالية. واما ابن رشد فانه يبدو تارة متفقاً مع (الاسكندر الافروديسي) في قوله ان العقل الهيولاني فاسد.ويثبت ذلك بعدة براهين، كقوله ان المعقولات التي في العقل الهيولاني خاضعة للتغير ، وانها متكثرة بتكثر موضوعاتها، وانها كائنة فاسدة. ويبدو تارة أخرى متفقاً مع (ثامسطيوس) في قوله ان العقل الهيولاني ازلي ، ثم ينسب هذا الرأي إلى ارسطو ، ويقول : « ان ارسطو نص على ان العقل الهيولاني أزلي (١) » .ولكننا إذا علمنا ان ابن رشد ينتقد (الاسكندر الافروديسي) لقوله ان العقل الهيولاني ليس جوهراً،ولا صفة من صفات الجوهر ، وانما هواستعداد غير قائم في موضوع ، أمكننا ان نعلل اضطراب موقفه الظاهر بقولنا انه لا يطلق اسم العقل الهيولاني في كلا الحالين على معنى واحد . ولعلنا،إذا فرقنا بين الاستعداد،وبين الموضوع الذي يقوم فيه الاستعداد،نستطيع أن نقول ان العقل الهيولاني، وهو الموضوع الذي يقوم فيه الاستعداد،يجب أن يكون ازلياً،وخالداً، كالعقل الفعال نفسه، وهو مشترك بين أفراد النوع الانساني جميعاً ، ونسبته إلى العقل الفعال كنسبة المادة إلى الصورة ، والقوة العاقلة في نظر ابن رشد فيها شيء كائن فاسد وشيء ازلي ، فالعقل الهيولاني الذي هو من المعقولات بمنزلة المادة الاولى من الموجودات يجب أن يكون ازلياً ، اما الصور الخيالية فهي كائنة فاسدة ، وما يقال على العقل الهيولاني يقال كذلك على العقل بالملكة، فان فيه جزءاً فاسداً وهو فعله ، اما هو في ذاته فهو خالد،لأنه يدخل علينا من خارج . وأما العقل الفعال الذي ينقــل العقل الهيولاني من حال القوة إلى حال الفعل، فهو ازلي ومفارق .

وجملة القول ان في النفس عند ابن رشد جزءاً واحداً مفارقاً وخالداً،وهو العقل، أما سائر أجزائها (الغاذية والحساسة والنزوعية والمخيلة) فهي كائنة وفاسدة، فلا بقاء اذن الا للعقل . هيولانياً كان أو فعالاً . اما النفوس الفردية فانها فانية .

---

١ ـ تلخيص كتاب النفس . ص : ٩٠ .

٤ – الاتصال بالعقل الفعال

ولعلنا،إذا بينا كيف يتم الاتصال بين العقل الهيولاني والعقل الفعال،نستطيع أن نكشف عن حقيقة رأي ابن رشد في مسألة الخلود . فهو يقول ان فعل العقل الفعال من حيث اتصاله بالعقل الهيولاني هو غير جوهره ، فاذا بلغ غاية الكمال تعرّى من القوة والامكان ، فبطل بذلك هذا الفعل الذي هو غيره ، واصبح فعله هو جوهره بذاته . فللعقل الفعال اذن وجودان ، وجود مفارق من حيث هو جوهر ، ووجود متصل بالعقل الهيولاني من حيث هو محرك له . ولما كانت المعقولات لا تنتقل من حال القوة إلى حال الفعل الا بتأثير محرك ينقلها من الحالة الاولى إلى الحالة الثانية،وجب أن يكون هذا المحرك،الذي يعطي المتحرك شبه ما في جوهره،عقلاً غير هيولاني ، وهذا المحرك هو العقل الفعال . وهو موجود بالفعل دائماًسواء أعقلناه أم لم نعقله ، وهو صورة محضة ، وهو موجود خارج نفوسنا . قال ابن رشد ان لهذا العقل فعلين : « أحدهما من حيث هو مفارق ، وهو أنه يعقل ذاته على ما من شأن العقول المفارقة ان تكون عليه من عقلها لذواتها ، وكون العاقل والمعقول فيها شيئاً واحداً من كل جهة ، والثاني أن يعقل المعقولات التي في العقل الهيولاني . اعني ان يصيرها من القوة إلى الفعل (١) » . وتأثير هذا العقل الفعال في العقل الهيولاني كتأثير نور الشمس في الابصار ، فكما ان العين لا تبصر الالوان إلا إذا نقلها نور الشمس من القوة إلى الفعل ، كذلك العقل الهيولاني لا يعقل الصور الا إذا صارت معقولة له بتأثير نور العقل الفعال .

وإذا قيل ان بين هذا الرأي ورأي ابن سينا تشابها قلنا ان وراء هذا التشابه الظاهر اختلافاً اساسياً لا يخفى على الناظر . وهو ان ابن سينا جعل العقل الفعال جوهراً مفارقاً محيطاً بعالم الكون والفساد ، وهو العقل العاشر في سلسلة العقول المفارقة . فهو اذن مباين للعقل الانساني لا يوجد فيه ولا يمت اليه الا بصلة عرضية ، اما عند ابن رشد فان العقل الفعال،وان كان مفارقاً من حيث جوهره،الا انه صورة العقل

---

١ – تلخيص كتاب النفس ، ص : ٩٠ – ٩١ .

الهيولاني من حيث فعله ، وله بالنفس الانسانية صلة تحكي صِلَةَ الصورة بالمادة ، ولولا ذلك لما تم ادراك المعقولات للنفس الا بالعرض ، ولما كان الادراك أو النطق من خواصها وكمالاتها الذاتية .

ومع ذلك فان العلاقة بين العقل الفعال والعقل الهيولاني لا تزال مشتملة عند ابن رشد على شيء من الغموض . واحسن وسيلة لرفع هذا الغموض قولنا أن العقل الفعال يقلب الصور التي تتخيلها النفس إلى معقولات ، وان العقل الهيولاني هو الذي يقبل هذه المعقولات ، فكأن النفس الانسانية ، كما قال (دي بور) ، ملتقى هذين الحبيبين اللذين يلتقيان خفية . ويختلف هذا اللقاء باختلاف الظروف ، وعلى قدر ما يكون استعداد النفس وقدرتها على الادراك أشد ، تكون درجة المعقولية التي يرفع العقل الفعال إليها هذه الصور أعظم . «وجملة هذه المعرفة في العالم ثابتة ، وان اختلف توزيعها بين الافراد ، ولابد من ان يظهر فيلسوف على الدوام ، سواء أكان آرسطو ام ابن رشد ، في ذهنه تصير الموجودات اموراً معقوله ، ولا ريب في أن افكار الناس حادثة ، وان العقل الهيولاني القابل عرضة للتغير بمقدار ما للشخص من حظ فيه ، ولكن هذا العقل إذا نظرنا اليه باعتباره عقلاً للنوع الانساني كان قديماً وغير متغير ، كالعقل الفعال نفسه (١) » .

وقصارى القول ان للعقل وجوداً موضوعياً مستقلاً عن النفس الشخصية ، وان المعرفة لا تتم للنفس الا بتلاقي العقل الفعال والعقل المنفعل واتحادهما . وجميع ملكات النفس التي لا تدرك الا المتغير كائنة فاسدة ، أما العقل فهو واحد ومفارق ، ولا يصبح متكثراً الا باشتراك الافراد فيه ، فكأن المقصود بخلود العقل خلود النوع الانساني من حيث هو كل ، وكان المقصود بوحدته استقلاله عن الأفراد . وانت إذا تصفحت ردود ابن رشد على الغزالي في مسألة روحانية النفس تبين لك انه يخص العقل بعدة صفات : منها انه يدرك الكليات . وانه يدرك بغير آلة جسدية وانه يدرك ذاته ويدرك

---

١ – دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص : ٢٦٣

انه يدرك، وان ما لا يدرك بآلة جسدية لا يلحقه الكلال من ادامة النظر، ولا توهنه الادراكات القوية ، وان كل ما يحصل للنفس بآلة جسمانية فهو كائن فاسد ، اما ما يحصل لها بغير آلة جسمانية فهو صفة جوهر مفارق خالد ، وهو واحد في جميع الناس . قال ابن رشد : « ان العقل يدرك من الاشخاص المتفقة في النوع معنى واحداً يشترك فيه ، وهي ماهية النوع من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما ينقسم به الأشخاص ، من حيث هي أشخاص من المكان والوضع والمواد التي من قبلها تكثرت ، فيجب أن يكون هذ المعنى غير كائن ، ولا فاسد ، ولا ذاهب بذهاب شخص من الأشخاص التي يوجد فيها هذ المعنى ، ولذلك كانت العلوم أزلية وغير كائنة ولا فاسدة الا بالعرض، أي من قبل اتصالها بزيد وعمر أي أنها فاسدة من قبل الاتصال ، لا انها فاسدة في نفسها . اذ لو كانت كائنة فاسدة لكان هذا الاتصال موجوداً في جوهرها ولكانت لا تجتمع في شيء واحد (١) » . فالعقل أذن واحد وان كانت النفوس متعددة ومنقسمة بانقسام الأشخاص . « وهذا الدليل في العقل قوي ، لأن العقل ليس فيه من معنى الشخصية شيء ، واما النفس فانها وان كانت مجردة من الاعراض التي تعددت بها الاشخاص ، فان المشاهير من الحكماء يقولون ليس تخلو من طبيعة الشخص وان كانت مدركة (٢) » . وهذه الاقوال وحدها كافية للدلالة على ان الخالد في الانسان هو العقل وحده ، وهو واحد وغير متكثر بتكثر الأشخاص .

ولعلنا إذا رجعنا إلى ما قاله ابن رشد في تلخيص رسالة الاتصال لابن باجه نستطيع أن نكشف عن جانب آخر من جوانب فكره ، فهو يثبت ان اتصال الانسان بالعقل الفعال ممكن على هذه الارض ، ومن أجل ذلك نراه يشرح الطرق التي سلكها الفلاسفة قبله، فيقول انها محصورة في طريقين أحدهما طريق الادراك العقلي، والآخر طريق الحدس الصوفي. وإذا كان المتصوفون يقولون:ان الاتصال يتم بالزهد والرياضة فان الفلاسفة يقولون انه لا يتم الا بالعلم والنظر والتأمل . وابن رشد ينتقد طريق

---

١ – تهافت التهافت ، ص : ١٣١ – ١٣٢ . .
٢ – تهافت التهافت ، ص : ١٣٢ .

الصوفية،ويؤكد ان الانسان لا يستطيع الاتصال بالعقل الفعال الا بالعلم والنظر، لان الكمال الطبيعي للانسان هو في أن يحصل له في العلوم النظرية تلك الملكات التي ورد ذكرها في كتاب البرهان . وما لم يكن كمالاً طبيعياً لم يكن انسانياً . اما زعم المتصوفة ان الانسان قادر على الاتصال بالعالم العلوي دون علم وبحث ونظر،فهو ادعاء باطل(١) وقد اشار أحمد فؤاد الاهواني الى موقف ابن رشد ازاء هذين الطريقين،فقال : «للاتصال طريقان: صعود وهبوط . فالطريق الصاعد هو الذي يبدأ من المحسوسات ثم الصور الهيولانية ، ثم الصور الخيالية ، ثم الصور المعقولة ، فاذا حصلت في العقل هذه المعقولات سمي ذلك اتصالاً،أي اتصال العقل الهيولاني بالصور المعقولة التي هي فعل محض . وهذا الطريق ميسور لكل انسان . والطريق الهابط النازل هو أن نفترض وجود هذه الصور المعقولة ، وانها تتصل بنا ، فنكتسبها ، وهذه موهبة إلهية لا تتيسر لكل انسان بل لاصناف السعداء . وهذا تفسير ما ذكره من قبل من أن القوة النظرية إلهية . . وابن رشد ينكر الطريق الثاني ، ويؤثر بعد الفحص والتأمل الطريق الاول (١) » .

* * *

---

١ – عادل العوا ، الكلام والفلسفة ، دمشق ١٩٦١ ، ص : ١٥٤

٢ – تلخيص كتاب النفس ، طبعة الاهواني ، ص: ٦٠ .

٣ ـ مسألة السببية

يرى ابن رشد ان العالم بجميع ما فيه خاضع لنظام لا يمكن أن يوجد أتقن منه ، ولا أتم منه ، وان الامتزاجات بين العناصر محدودة ، والموجودات الحادثة عنها واجبة .

وإذا كان العالم قديماً وكانت علاقة الله به علاقة العلة بالمعلول ، وجب أن يكون كل شيء فيه مقيدا بنظام وترتيب، يدلان على الحكمة والعناية . فالله هو الصانع ، وله عناية بمخلوقاته ، ومن شأن الصانع الحكيم أن يرتب الجواهر والاعراض ترتيباً محكماً، وان يضع كل شيء في المكان اللائق به .

وأنت إذا نظرت إلى شيء محسوس فرأيته « قد وضع بشكل ما ، وقدر ما ، ووضع ما موافق في جميع ذلك للمنفعة الموجودة في ذلك الشيء » حتى تعرّف « انه لو وجد بغير ذلك الشكل ، أو بغير ذلك الوضع ، أو بغير ذلك القدر لم توجد فيه تلك المنفعة » علمت « على القطع ان لذلك الشيء صانعا صنعه ، ولذلك وافق شكله ووضعه وقدره تلك المنفعة (١) ». مثال ذلك انك إذا رأيت حجرا موجوداً على الأرض ، فوجدت شكله بصفة يتأتى منها الجلوس ، علمت أن لذلك الحجر صانعاً صنعه على هذا الشكل ، وكذلك الأمر في العالم كله ، فان ما فيه من الموجودات المختلفة كالشمس ، والقمر ، والكواكب ، وسائر الأشياء التي على الأرض ، تدل على أن هناك نظاماً لو اختلّ شيء منه لاختل وجود المخلوقات كلها ، فكأن كل شيء قد وجد لمنفعة الانسان ، وليس يمكن أن تكون جميع أجزاء العالم موافقة للانسان والحيوان والنبات بالاتفاق ، بل يجب أن يكون ذلك من قاصد قصده ، ومريد أراده ، وهو الله .

---

١ ــ الكشف عن مناهج الادلة ، ص: ٨١ .

فليس يصح اذن ان نقول مع أبي المعالي وغيره من المتكلمين ان العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه ، حتى يكون من الجائز أن يكون اصغر مما هو ، أو أكبر مما هو ، أو بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه ، فان هذا القول مبطل لحكمة الصانع ، والحكمة ليست شيئاً أكثر من معرفة أسباب الشيء ، وإذا لم تكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها ، لم يكن هناك معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره ، كما أنه لو لم تكن هناك أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة ، لم تكن هنالك صناعة ، ولا حكمة تنسب إلى الصانع ، ومن انكر وجود المسببات مرتبة على الاسباب في الامور الصناعية لم يكن عنده علم بالصناعة ، وكذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الاسباب في هذا العالم فقد جحد وجود الصانع الحكيم . (١)

وإذا قالت الاشعرية ان الله اجرى العادة بهذه الاسباب أو قالت انه لا تأثير لها في المسببات ، أجاب ابن رشد ان هذا القول مبطل للحكمة ، لأنه إذا أمكن وجود هذه المسببات دون الاسباب، فأي حكمة في وجودها ، ان لوجود المسببات عن الاسباب ثلاثة وجوه . فاما أن يكون وجودها من جهة **الاضطرار** ، وإما أن يكون من أجل **الافضل** ، واما ان تكون لا من جهة **الاضطرار** ولا من جهة الافضل بل **بالاتفاق** وبغير قصد . وهذا الوجه الأخير يبطل حكمة الخالق لأنه يرفع الاسباب والمسببات ويجعل كل شيء عبثاً .

واذا قيل ان وجود أحد الجائزين يدل على ان ههنا مخصصاً فاعلاً ، قال ابن رشد ان وجود الموجودات عن أحد الجائزين احق أن يقع بالاتفاق من ان يقع عن فاعل مريد ، لأن الارادة انما تفعل بالاستناد إلى سبب من الاسباب ، أما الذي يوجد لغير علة ، اودون سبب ، فهو عن الاتفاق ، لا عن الارادة.

ومعنى ذلك ان القول بالجواز في حدوث الكائنات أقرب إلى نفي الصانع منه إلى الدلالة على وجوده ، وهو كما بينا مبطل للحكمة ، لأنك إذا لم تقل بوجود الاسباب،أو بوجود الوسائط المؤدية إلى تحقيق الغايات ، لم يكن هناك نظام ، ولا

---

(١) راجع الصفحة ٤٨٤ والصفحة ٤٨٧ من هذا الكتاب

ترتيب ، وإذا لم يكن هناك نظام ولا ترتيب، لم يكن هناك دليل على وجود الفاعل المريد .

والذي قاد المتكلمين والاشعرية إلى القول بالجواز هروبهم من القول بفعل القوى الطبيعية التي ركّبها الله في الموجودات ، فزعموا ان كل ما يقع في هذا العالم من الحوادث ، فهو انما يقع بفعل الله وحده . ولذلك انكروا ان في العالم اسباباً فاعلة غير الله ، وخافوا أن يدخل عليهم من القول بالاسباب الطبيعية شك في قدرة الله على خلق كل شيء . ولو علموا ان الله مخترع الاسباب ، وان الاسباب لا تؤثر الاّ بإذنه ، وأن الطبيعة مصنوعة ، وان لا شيء أدل على الصانع من وجود الاسباب والطبائع ، لعلموا ان القائل بنفي الطبيعة ، ونفي الاسباب والمسببات ، قد اسقط قسماً عظيماً من البراهين الدالة على وجود الصانع العالم ، فالله في نظر ابن رشد أوجد الموجودات بأسباب سخرها من خارج ، وهي الاجسام السماوية ، وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات وهي النفوس والقوى الطبيعية، قال: ومن نفى ذلك ابطل حكمة الله ، ومن أظلم ممن ابطل الحكمة وافترى على الله كذباً(١) .

ويرى ابن رشد ان الموجودات الحادثة قسمان : **جواهر وأعراض** . اما الجواهر فلا يخترعها إلا الله ، واما الاعراض فتتولد من الاسباب الطبيعية المقترنة بالجواهر ، مثال ذلك ان الله يخلق السنبلة . والزارع يفلح الأرض، ويعدها لتلقي البذار . ففعل الاسباب الطبيعية مقصور اذن على توليد الاعراض دون الجواهر ، أما الجواهر فلا يخلقها الا الله . وإذا كان ذلك كذلك كان الله خالقاً للجواهر ، وكانت الاعراض متولدةً من الاسباب الطبيعية المقترنة بالجواهر ، وفي وسعنا مع هذا أن نقول ان الله هو الفاعل الحقيقي ، من غير أن يلزم عن ذلك رفع الاسباب والمسببات الطبيعية .

ولعل أحسن وسيلة للاطلاع على رأي ابن رشد في السببية قراءة ما كتبه في تهافت التهافت في الرد على الغزالي . فان الغزالي كما بينا سابقاً تصدى في المسألة السابعة

---

١ ــ الكشف عن مناهج الادلة ، ص: ٩٠ .

عشرة من كتاب تهافت الفلاسفة لابطال السببية الطبيعية ، فجرى في ذلك على سنة الاشاعرة وقال : ان الاقتران بين السبب والمسبب اقتران عرضي جائز، لا اقتران ضروري ، ومرد هذا الاقتران عنده إلى حكم العادة ، لا إلى الضرورة العقلية ، وليس عند الفلاسفة في نظره إلاّ دليل واحد على هذا الاقتران، وهو المشاهدة الحسية ، الا ان المشاهدة الحسية لا تدل على حصول الشيء عن الشيء بل تدل على حصوله عنده أو معه . فاذا تكررت المشاهدات تعودنا أن نتوقع حصول الشيء بعد الشيء ، ورسخ في أذهاننا ان التلازم بينهما ضروري ، مع انه في الحقيقة ليس كذلك ، لأن الله هو الفاعل الوحيد القادر على كل شيء ، فلا ارتباط بين الأشياء المتناسبة ولا انفصال بين الأشياء المتقابلة الا بقدرته ، وما الرابطة التي نسميها سببية الاّ رابطة اعتيادية لا رابطة ضرورية. وقد فصلنا القول في رأي الغزالي سابقاً(١)، فلا حاجة إلى تكرار ذلك هنا ، فلنقتصر اذن على بيان رأي ابن رشد في أقوال الغزالي واقوال من لف لفّه من الاشاعرة .

يقول ابن رشد في نقد الغزالي : « ان انكار وجود الاسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات قول سفسطائي، والمتكلم بذلك اما جاحد بلسانه لما في جنانه، واما منقاد لشبهة سفسطائية (١) » . « فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصّه لم يكن له طبيعة تخصّه ، ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصّه ولا حدّ ، وكانت الأشياء ، كلها شيئاً واحداً (٢) » . والأسباب الطبيعية متصلة بعضها ببعض ، فاذا كان من طبيعة النار أن تحرق الجسم الحساس، فان طلي هذ الجسم، بمادة تمنع احتراقه بالنار، لا يوجب سلب النار صفة الاحراق ما دامت ناراً بطبيعتها ، لأن لكل موجود طبيعة تخصه . وتوقف هذه الطبيعة عن الفعل بتأثير طبيعة أخرى لا يوجب انكار السببية . ونحن نعلم أن الاسباب ضرورية في وجود المسببات ، وهي ما يسميه المتكلمون شروطاً ، ويزعمون أنها ضرورية في حق المشروط ، كقولهم : ان الحياة

---

١ ــ راجع الصفحة : ٣٧٦ من هذا الكتاب .
٢ ــ تهافت التهافت ، ص: ١٢٢ .
٣ ــ المصدر نفسه ، ص : ١٢٢ .

شرط في العلم ، فلماذا يقولون بضرورة الشروط ، وينكرون ضرورة الاسباب ؟ ثم انهم ينقلون الحكم من الشاهد إلى الغائب،وكذلك يفعلون في اللواحق اللازمة لجوهر الشيء ، وهو الذي يسمونه دليلاً ، فلماذا نسلم بهذا كله ، وننكر ارتباط الاسباب بالمسببات ارتباطاً ضروريا ؟ مع ان « العقل ليس شيئاً أكثر من ادراك الموجودات بأسبابها . . **فمن رفع الاسباب فقد رفع العقل** [1] » . وكذلك صناعة المنطق،فهي « تضع وضعاً إن ههنا اسباباً ومسببات ، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلاّ بمعرفة أسبابها ، فرفع هذه الأسباب مبطل للعلم ورافع له [2] » . ومن زعم ان العلم ليس ضرورياً،لزمه أن لا يكون قوله هذا ضرورياً . لأن الذي يشك في حقيقة العلم ينبغي له أن يتوقف عن كل حكم ، فاذا أبطل حقيقة العلم ، وزعم أن قوله ببطلانه ضروري ، ناقض نفسه بنفسه .

لقد اطلق الغزالي على الارتباط الضروري بين الاسباب والمسببات اسم **العادة** على النحو الذي فعلته الأشاعرة ، ولا ندري ما يريدون باسم العادة ، « هل يريدون انها عادة الفاعل ، أو عادة الموجودات ، أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات [3] » ؟ انه من المحال أن يكون لله عادة ، لأن العادة مكتسبة،وهي توجب تكرار الفعل من الله على الأكثر لا على الكل ، وهذا محال في حقه تعالى ، وهو القائل:ولن تجد لسنة الله تبديلاً . وإذا أرادوا انها عادةالموجودات، فهي لا تكون إلاّ لذي نفس ، وان كانت في غير ذي نفس كانت في الحقيقة طبيعة،والطبيعة غير العادة ، لأن فعل العادة أكثري ، وفعل الطبيعة ضروري . وان ارادوا بالعادة عادتنا نحن في الحكم على الموجودات،فان هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه ، وبه صار العقل عقلاً ، مثل ما نقول جرت عادة فلان ان يفعل كذا . وجميع هذه المعاني توجب ابطال الاقتران الضروري بين الاسباب والمسببات الطبيعية ، وهي مبطلة للحكمة الالهية .

---

١ – المصدر نفسه ، ص: ١٢٣ .

٢ – المصدر نفسه ، ص: ١٢٣ .

٣ – المصدر نفسه ، ص: ١٢٣ .

يتبين لكم مما تقدم ان للقول بالسببية الطبيعية عند ابن رشد اساسين : **أحدهما طبيعة العقل**،والآخر **حكمة الله** وعنايته .

اما الاساس الاول، فقد اشرنا اليه بقولنا ان العقل عند ابن رشد هو ادراك الموجودات بأسبابها ، وان حال من رفع الاسباب كحال من رفع العقل ، وأبطل العلم جملة، لأن من الأسباب ما لا تعرف طبيعة الموجود الاّ بمعرفتها، وهي الاسباب الذاتية . ومن الثابت بنفسه «ان للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الافعال الخاصة بموجود موجود، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الاشياء وأسماؤها وحدودها»، ولو لم يكن لكل موجود طبيعة تخصّه ، لانقلبت الأشياء كلها إلى شيء واحد .

واما الاساس الثاني وهو الحكمة الإلهية، فقد أوضحه ابن رشد في كتاب تهافت التهافت،وكتاب الكشف عن مناهج الادلة، وبيّن ان ابطال الاسباب والمسببات مبطل للحكمة الالهية ، ولسنا نريد ههنا أن نكرر ما قلناه سابقاً في الحكمة الالهية ولكننا نريد أن نوضح المقصود بها بايراد مثال واحد ، وهو ان الاسطقسات مثلاً تتركب حتى يكون منها نبات ، ثم يغتذي منه الحيوان ، فيكون منه دم ومني ، ثم يكون من المني والدم حيوان آخر كما قال سبحانه : « ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين(1)».فالمتكلمون يقولون ان صورة الانسان يمكن أن تحل في التراب مباشرة من غير هذه الوسائط المشاهدة ، والفلاسفة يدفعون هذا ويقولون : لو كان هذا ممكنا لاقتضت الحكمة الالهية ان يخلق الانسان دون هذه الوسائط . فاذا كانت هذه الوسائط موجودة بالفعل ، كما تدل عليه المشاهدة ، فمرد ذلك إلى ان حكمة الله اوجبتها على هذا النحو . وقول الاشاعرة ان الله أجرى العادة بهذه الأسباب ، وانه ليس لها بنفسها تأثير حقيقي في المسببات ، قول بعيد كل البعد عن مقتضى الحكمة .

ومعنى ذلك كله ان القول بتجريد الجواهر الطبيعية من الصفات الذاتية،والافعال الخاصة بها،يفضي إلى القول بتجريد الخالق من خواص الحكمة والتدبير ، وإذا فرضنا الفاعل القديم متسلطاً على الموجودات مثل الملك الجائر الذي لا يعتاص عليه

1 – قرآن كريم ، السورة : ٢٣ ، الآية : ١٢ ، ١٣ .

شيء في مملكته ، ولا يعرف منه قانون يرجع اليه ، فان أفعال ذلك الملك يجب أن تكون مجهولة بالطبع . وإذا كان العلم اليقيني هو معرفة الشيء على ما هو عليه ، فان القول بخضوع الموجودات لارادة فاعل ، لا يعرف منه قانون ، يؤدي إلى القول بعدم وجود علم ثابت لشيء أصلاً . والقول الكلي الذي يحل جميع المشكلات في نظر ابن رشد أن نقول : « ان الموجودات تنقسم إلى متقابلات وإلى متناسبات ، فلو جاز أن تفترق المتناسبات لجاز أن تجتمع المتقابلات ، لكن لا تجتمع المتقابلات ولا تفترق المتناسبات . هذه حكمة الله في الموجودات ، وسنته في المصنوعات ، وبادراك هذه الحكمة كان العقل عقلاً في الانسان ، ووجودها هكذا في العقل الأزلي كان علة وجودها في الموجودات (١) » .

وها هنا مسألتان لا بد من الاشارة اليهما : الاولى مسألة القضاء والقدر ، والثانية مسألة المعجزات .

١ ــ اما **القضاء والقدر** فقد افترق المسلمون في معناهما وانقسموا إلى فرقتين : فرقة اعتقدت ان الانسان مسؤول عن أفعاله،لأنه حر في أن يفعل،أو لا يفعل ، ولذلك ترتب عليه العقاب والثواب ، وهم المعتزلة . وفرقة اعتقدت نقيض هذا ، وهو ان الانسان مجبور على أفعاله ومقهور ، وهم الجبرية . وبين هاتين الفرقتين فرقة ثالثة متوسط بينهما وهي فرقة الأشعرية . فقد زعم هؤلاء ان للانسان كسباً ، وان المكتسب به والكسب مخلوقان لله تعالى . وهذا في نظر ابن رشد قول لا معنى له ، فانه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقين لله سبحانه،فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه . ولو اقتصرنا في حل هذه المشكلة على الأدلة العقلية فقط لتبين لنا ان هناك موقفين متعارضين ، احدهما:انّا اذا فرضنا ان الانسان خالق لأفعاله كما زعمت المعتزلة ، وجب أن يكون هنالك أفعال لا تجري على مشيئة الله واختياره ، فيكون هناك خالق غير الله . والآخر : إنّا اذا فرضنا ان الانسان غير

---

١ ــ تهافت التهافت ، ص: ١٢٧ .

مكتسب لأفعاله وجب أن يكون مجبوراً عليها ، فانه لا وسط بين الجبر والاكتساب. ولا يمكنك أن تقول : ان الانسان مجبور على أفعاله،لأنك إذا قلت ذلك ، جعلت التكليف من باب ما لا يطاق ، وإذا كلف الانسان ما لا يطاق لم يكن بينه وبين الجماد فرق ، لأن الجماد ليس له استطاعة ، وكذلك الانسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة .

وللخروج من هذا المأزق يجيئنا ابن رشد بحل وسط يجمع فيه بين شواهد السمع وادلة العقل،وهو قوله: إن الله « خلق لنا قوى نقدر بها ان نكتسب أشياء هي أضداد ، لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء لا يتم لنا إلا بمواتاة الاسباب التي سخرها الله لنا من خارج،وزوال العوائق عنا، كانت الأفعال المنسوبة الينا تابعة لامرين : أحدهما إرادتنا ، والآخر موافقة الاسباب التي من خارج لهذه الارادة . وإذا علمنا ان الارادة شوق « يحدث لنا عن تخيل ما او تصديق بشيء »،لا باختيارنا،بل عن شيء يعرض لنا من الامور التي في الخارج ، علمنا ان ارادتنا المخفوفة بالاسباب الخارجية لا تستطيع أن تفعل شيئاً الا بمواتاة تلك الاسباب . ولما كانت الاسباب التي في الخارج تجري على نظام محدود ، وترتيب منضود ، وجب أن تكون أفعالنا أيضاً جارية على نظام محدود، اعني أنها توجد في أوقات محدودة، وعن مقادير محدودة . وليس المقصود بالاسباب التي تؤثر في الارادة تلك التي في الخارج فقط،وإنما المقصود بها أيضاً تلك التي خلقها الله في أبداننا . وابن رشد يطلق اسم القضاء والقدر على النظام الثابت الذي تدل عليه الاسباب الداخلية والخارجية ، وهو الذي كتبه الله على عباده في اللوح المحفوظ. فإذا كان علم الله بهذه الاسباب ، وبما يلزم عنها ، هو العلة في وجودها ، وكان ترتيب الاسباب ونظامها هو الذي يقتضي وجود الشيء في وقت ما،أو عدمه في ذلك الوقت ، وجب أن يكون العلم باسباب شيء ما هو العلم بوجود ذلك الشيء وعدمه في وقت ما . ولا يحيط بمعرفة هذه الاسباب كلها الا الله ، ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده . فاذا صح ذلك تبين لنا كيف يتم الاكتساب ، وكيف تكون جميع مكتسباتنا بقضاء وبقدر سابق . وبهذا الجمع بين

ارادتنا الكاسبة والاسباب التي من خارج تنحل في نظر ابن رشد جميع الشكوك ، فاذا نسبت الافعال إلى واحد من هذين الامرين على الاطلاق لحقتك الشكوك لا محالة ، ولكنك إذا جمعت بينهما استطعت أن توفق بين ارادة الانسان وقضاء الله وقدره . وإذا قال الغزالي ان في نسبة الأفعال إلى ارادة الانسان من جهة ، وإلى الله من جهة ثانية ما يناقض اعتقادنا ان الله هو الفاعل الحقيقي ، وانه لا فاعل سواه ، كمثل من ينسب فعل الكتابة إلى القلم والكاتب معاً ، قال ابن رشد : ان في هذا التمثيل تسامحاً ، لأن الكاتب ليس هو المخترع لجوهر القلم ، والحافظ له ما دام قلما ، على حين ان الله هو المخترع لجواهر الأشياء ، التي تقترن بها الاسباب . والحس والعقل يشهدان ان ههنا أشياء تولد من أشياء ، وان النظام الجاري في الموجودات انما هو من قبل امرين احدهما ما ركب الله فيها من الطبائع ، والآخر من قبل ما أحاط بها من الموجودات التي في الخارج ، وهذا يصدق على الارادة الانسانية ، فان لها طبيعة تخصها ، وأفعالاً تخصها الا ان طبيعتها محاطة بالاسباب الجارية في نظام الموجودات . ولو لم يكن لهذه الاسباب تأثير لما كان لوجودها حكمة ، فكل شيء في الوجود بقدر ، ومن أنكر كون الأسباب مؤثرة باذن الله في مسبباتها ، فقد ابطل الحكمة وابطل العلم ، لأن العلم ، كما قلنا ، هو معرفة الأشياء باسبابها . والقول بنفي الاسباب قول غريب جداً عن طباع الناس ، كما ان القول بنفي الاسباب في الشاهد يؤدي إلى القول بنفيها في الغائب ، لأن الحكم على الغائب إنما يكون بالاستناد إلى الحكم بالشاهد .

وهذا الموقف كما ترون موقف متوسط بين موقف المعتزلة وموقف الجبرية ، وهو يجعل الاكتساب متعلقاً بأمرين : الأول هو الارادة الانسانية ، والثاني هو الارتباط بين الاسباب والمسببات التي في الخارج . والفرق بين هذا الحل والحل المتوسط الذي جاءت به الاشعرية ، ان الأشعرية لا يجعلون للانسان من اسم الاكتساب الا الفرق الذي يدركه بين حركة يده عن الرعشة ، وتحريك يده باختياره ، ولا معنى لهذا الفرق في نظر ابن رشد ، لأن الأشعرية يقولون ان الحركتين ليستا من قبلنا . وإذا لم يكن لنا قدرة على الامتناع عن الفعل ، استوت حركة الرعشة وحركة الاختيار التي يسميها الاشعرية كسباً ، وكنا في النهاية مضطرين ، ولذلك كان مذهب

الاشعرية في نظر ابن رشد أقرب إلى مذهب الجبرية منه إلى مذهب المعتزلة . اما معنى الاكتساب عند فيلسوف قرطبة فهو قدرة الانسان على أفعاله الخاصة داخل الأسباب والمسببات التي سخرها الله له من خارج .

٢ – واما **مسألة المعجزات** فقد أشار اليها ابن رشد عند رده على الغزالي فيما نسبه إلى الفلاسفة من الاعتراض على معجزة ابراهيم . وذلك ان الغزالي يقول: ان الفاعل يستطيع بارادته ان يخلق الاحتراق عند ملاقاة النار، كما يستطيع أن لا يخلقه مع وجود الملاقاة، فاذا ثبت ذلك امكن أن يلقى نبي في النار فلا يحترق، إما لتغيير صفة النار، واما لتغيير صفة النبي ، وهو يتهم الفلاسفة بانكار ذلك لقولهم: ان الاقتران بين الاسباب والمسببات اقتران ضروري .

الا ان ابن رشد يرد على الغزالي بقوله: ان الحكماء لم يجوزوا لأنفسهم التكلم او الجدل في مبادىء الشرائع . لأن لكل صناعة مبادىء خاصة بها ، فاذا نظر المرء في احدى الصناعات ، وجب عليه أن يسلم بمبادئها ، ولا يتعرض لها بنفي ولا ابطال . وسبب ذلك ان مبادىء الشرع عند الفلاسفة أنفسهم « امور الهية تفوق العقول الانسانية » ، فلا بد اذن من الاعتراف بها مع جهل أسبابها . دَعْ ان الشرائع في نظر الفلاسفة ليست ضرورية في وجود الانسان فحسب ، وانما هي ضرورية له بما هو انسان عالم . ولذلك وجب على كل انسان أن يسلم بمبادىء الشريعة ، وان يقلد فيها ، فان جحدها والمناظرة فيها مبطلان لوجود الانسان. وإذا كان الفلاسفة القدماء لم يتكلموا في المعجزات مع انتشارها وظهورها في العالم، فمرد ذلك إلى انها في نظرهم مبادىء تثبيت الشرائع ، والشرائع مبادىء الفضائل . فاذا نشأ الانسان على الفضائل الشرعية كان فاضلاً ، واذا اصبح من العلماء الراسخين في العلم،فعرض له تأويل في مبدأ من مبادئها ، فيجب عليه ان لا يصرح بهذا التأويل . وان يقول فيه كما قال تعالى: «والراسخون في العلم يقولون آمنا» (١)، تلك هي حدود الشرائع وحدود العلماء

وليس في ميل ابن رشد إلى جانب الحذر في كلامه على المعجزات ما يدل على تناقض في مذهبه . فهو فيلسوف عقلي،بلغ اعتداده بالنظر العقلي درجة جعلته يجوّز

١ – قرآن كريم ، السورة ٣ ، الآية ٧ .

لنفسه مخالفة الاجماع في الامور النظرية ، والقطع بوجوب تأويل ما يخالف نتائج النظر المنطقي الصحيح . وهو فيلسوف وجودي يؤمن بالحتمية ، ويعتقد ان العالم مقيد بنظام ثابت لا يمكن أن يوجد اتم منه ولا أتقن ، ولكنه في الوقت نفسه فيلسوف مؤمن بالشريعة ، يصرح بأن في الشريعة أموراً يعجز العقل عن معرفتها بنفسه ، وهي أمور ضرورية لحياة الانسان وسعادته . وقد بينا سابقاً ان كثيراً من الامور التي اشتملت عليها الشريعة جاءت مكسوة بالرموز والامثال الحسية الموافقة لاذهان العامة . فاذا عني الفيلسوف بالفحص عنها ، وادرك حقيقتها بطريق التأويل اليقيني ، وجب عليه أن لا يصرح بها الا لمن كان من أهل البرهان ، وإذا لم يدرك حقيقتها توقف عن الحكم ، وأحال الأمر على الشرع . بهذا وحده يتم التفاهم بين الحكمة والشريعة ما دام لكل منهما ميدان خاص به ، وصنف معين من الناس يصلح لهذه أو لهذه .

خاتمــة

يتبين لكم من كل ما تقدم ان ابن رشد كان من أكثر فلاسفة العرب غوصاً على المعاني العميقة ، ومن أشدهم انتصاراً للعقل . حتى سمي بحق **فيلسوف العقل** عند العرب . وانت، إذا تتبعت تطور الفلسفة العربية من الكندي إلى الفارابي ، ومن الفارابي وابن سينا إلى الغزالي ، وابن باجه ، وابن طفيل ، رأيت انها قد ترددت زماناً طويلاً بين افلاطون وارسطو . واستمدت من غير طريق اليونانيين علوماً كثيرة . حتى وصلت إلى ابن رشد . واستقرت في أحضان الفلسفة الارسطية .

لقد شعر ابن رشد نفسه بابتعاد الفارابي وابن سينا عن ارسطو ، فلامهما على ذلك وأصلح ما توهماه ، وقال : لولا ابتعاد هذين الفيلسوفين عن رأي المعلم الاول ، لما استطاع الغزالي أن يتجرد للرد عليهما .

ونحن نعلم ان ابن رشد كان مفتوناً بآرسطو ، ومعظماً له ، حتى لقد زعم ابن سبعين أنه كان يقلده في كل شيء . ولو سمع آرسطو يقول: إن القائم قاعد في زمان واحد، لقال هو به واعتقده . ومهما يكن في هذا القول من مبالغة فان الأمر الثابت عندنا

ان ابن رشد اتّبع آرسطو في مجمل فلسفته ، وحاول الكشف عن فكرته الحقيقية من خلال النصوص التي عني بشرحها وتلخيصها ، فتمّ له بذلك توضيح ما في كلام المعلم الأول من غموض ، وما في اقواله المتشابهة من اضطراب ، هذا إلى جانب مقدرة عجيبة في تقصّي الموضوعات ، والتغلغل في التحليل ، والتوفيق بين الدين والفلسفة .

ومع ان ابن رشد لم يطمع في ان يكون أكثر من شارح دقيق لكتب آرسطو ، فان اعتماده على حريته العقلية ، في تأويل ما جاء في هذه الكتب ، ساقه إلى الكثير من الآراء التي لم تخطر ببال غيره من الشراح . فلما نقلت آراؤه إلى اللغة اللاتينية في القرن الثالث عشر للميلاد وقف الفلاسفة المسيحيون ازاءها موقفين مختلفين ، فبعضهم أخذ بأقواله دون تحفظ كسيجر دو برابانت (Siger de Brabant) حامل لواء الفلسفة الرشدية في مدرسة باريس، وبعضهم حمل على الفلسفة الرشدية حملة عنيفة كالقديس توما الاكويني (Saint Thomas) والبر الكبير (Albert le grand) وغليوم الافريني (Guillaume d'Auvergne) وريموند لول (Raymond Lull) وريموند مارتيني (Raymond Martini) وغيرهم . وبلغ النزاع بين الفريقين درجة ليس فوقها زيادة لمستزيد ، حتّى اضطرت السلطات الدينية إلى تهدئة العاصفة باتخاذ قرار يدين كل من يسلم بالمبادىء الرشدية المخالفة للعقيدة المسيحية [1] . وفي القرارات التي اتخذها اتيان تامبيه (Etienne Tempier) اسقف باريس سنة ١٢٦٩ وسنة ١٢٧٧ اشارة إلى عدة بدع ، أهمها : القول بأزلية العالم(٢) وإنكار الخلق من العدم(٣) والقول بوحدة العقل الانساني(٤) والقول ان النفس ، وهي صورة الانسان، تفسد بفساد البدن(٥) وانكار حرية الارادة(٦) وانكار العناية الالهية(٧) والقول ان الله لا يعلم الجزئيات(٨) والقول ان الله عاجز عن تخليد ما

---

١ - راجع كتاب ابن الرشد والرشدية لارنست رينان (E. Renan Averroès et l'Averroïsme) ص : ٢٣٦ - ٢٨٦ ، وكتاب ابن رشد فيلسوف قرطبة . لماجد فخري ، ص : ١٣٨ - ١٤٤ .

مآله إلى الفناء وصيانة ما مآله إلى الفساد (٩) والقول بحقيقتين صادقتين معاً، وهما الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية (١٠) وتقديم الفلسفة على الشريعة .

ولسنا نريد الآن ان نتكلم على جميع هذه المسائل فبعضها يلزم عن تأويل مذهب ابن رشد وبعضها لا يلزم عنه ، ولكننا نريد أن نقتصر على الاشارة إلى مسألتين كبيرتين وهما : مسألة قدم العالم ، ومسألة وحدة العقل الانساني .

أما مسألة قدم العالم التي تشبث بها ابن رشد ودافع عنها دفاعاً شديداً ، فقد فندها القديس توما الاكويني وناقشها باسلوب يذكرنا باسلوب الغزالي ، قال :ان الابداع ليس حركة ولا تغيراً ، وان الفلاسفة الذين زعموا أن القول بخلق العالم يوجب القول بطريان التغير على المبدأ الاول لم يصيبوا كبد الحقيقة . فارسطو نفسه يقول ان في الوجود شيئاً غير الحركة والتغير ، وان فوق العلل الثانية علة أولى لا يعتريها التغير ، وإذا كان ارسطو قد أخطأ في قوله بقدم الزمان والحركة،فان هذا الخطأ لا يجوّز لابن رشد ان يقول إن الله غير قادر على خلق العالم من العدم . فما بالك إذا كان العقل لا يستطيع أن يقطع في هذه المسألة قطعاً باتاً . وما دام الكتاب المقدس يقول لنا ان العالم حادث ، فانه من الواجب علينا ان نعتقد ذلك بطريق الايمان لا بطريق العقل .

واما وحدة العقل الانساني فقد اعترض عليها القديس توما أيضاً بقوله: ان العقل صورة خاصة بالانسان من جهة ما هو فرد ، فاذا قلنا ان العقل واحد في جميع الناس كانت صورة جميع الافراد واحدة،وهذا خطأ . ان العقل قوة من قوى النفس،لا جوهر كلي مفارق . ومعنى الخلود خلود الفرد،لا خلود العقل الكلي . دع ان القول بوحدة العقل الانساني يؤدي إلى القول ان في جميع أفراد الجنس البشري نفساً واحدة ، وهذا يبطل معنى العقاب والثواب في الدنيا والآخرة ، ويضع العالم والجاهل ، والصالح والطالح ، في مرتبة واحدة . ومعنى ذلك كله ان لكل فرد نفساً تخصّه ، وعقلاً يخصّه ، وهذا القول أقرب إلى العقيدة الدينية من القول بوحدة العقل في جميع الناس .

وليس في اعتراضات القديس توما على ابن رشد ما يدل على استخفافه بقدره، فهو قد تأثر بطريقته في شرح كتب آرسطو . وقلما وصفه بما وصفه به (ريموند لول) و (بترارك) من الزندقة والالحاد . فظل ابن رشد في نظره حكيماً وثنياً جديراً بالتقدير والرحمة ، لا كافراً مجدفاً بنعم الله .

وجملة القول ان ابن رشد قد أثر في الفكر الاوربي تأثيراً عميقاً حتى أصبح اسم الشارح الاكبر والمفكر الحر علماً له . لا يطلق على سواه عند الكثيرين منهم . فدانتي جعل له في الملهاة الالهية صورتين إحداهما صورة الشارح العظيم ، والثانية صورة الفيلسوف الملحد الذي يتبوأ مجلسه بهدوء ووقار في الجحيم، مع غيره من العظماء جزاء كفرهم والحادهم ، ومدرسة ر بادوا) ظلت حتى اواسط القرن السابع عشر تنشر تعاليم ابن رشد وتستنير بآرائه ، ولكن الكشف عن حقيقة معتقد ابن رشد لم يتم للاوربيين الا في الأيام الأخيرة بفضل عدة علماء وهم (ارنست رينان (وميجل آسن بالاسيوس) و(دي بور) و(مهرن) و(ليون غوتيه) (راجع اسماء كتبهم في قائمة المصادر) .

قال (دي بور) : ان العقل الفعال في مذهب ابن رشد يمثل الذات الالهية، فاذا صح هذا التمثيل لم يبق هناك الا خطوة واحدة للقول ان عقل الانسانية الأزلي هو العقل الفعال نفسه . ومع ان ابن رشد لم يقل « بشيء من هذا ولم تصرح به كتبه ، فاننا إذا نظرنا فيما قد يلزم عن مذهبه كان هذا التفسير ممكناً . وكما ان مذهبه قد يؤدي إلى القول بوحدة الوجود ، فكذلك يسهل على المذهب المادي ان يجد فيه ما يؤيده ، وان كان هذا الفيلسوف قد حمل على المادية حملة لا رفق فيها ولا هوادة ، ومع ذلك فإن اثبات الأزلية والجوهرية والفعل لكل ما هو مادي اثباتاً مطلقاً قد يسوغ لنا ان نسمي العقل ملكاً ، وان نعده الهاً ، وما ذلك الا بفضل المادة [1] » .

---

١ ــ دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص : ٢٦٤ .

وقال غوتيه : « كان ابن رشد فيلسوفاً عقلياً بأدق ما في هذه الكلمة من معنى ، ولكنه كان مع ذلك فيلسوفاً توفيقياً واسع الآفاق ، ومتديناً على طريقته الخاصة ، حريصاً على تحديد ما يوافق كل طبقة من اعمال العبادة ، ومظاهر الاعتقاد ، فللعامي من الجمهور ظاهر الشرع ، كما هو ، لأنه ضروري لحفظ النظام الاجتماعي ، وللفيلسوف دين العقل والبرهان،لأنه يستطيع به ان يتصل بالعقل الفعال في أزليته . لقد تفوق ابن رشد على من سبقه من مفكري الاسلام الذين عبدوا له الطريق بمؤلفاتهم ، فكان اوسع اطلاعاً من الكندي والفارابي وابن باجه،وأقوى منطقاً واكثر اتزاناً من ابن سينا (١) » .

اما في العالم الاسلامي فلم يكن لفلسفة ابن رشد ولا لشروحه على مذهب آرسطو تأثير عميق يوازي تأثير ابن سينا والغزالي . ولم يكن له كذلك تلاميذ،ولا أتباع يواصلون فلسفته . وقد ضاعت اصول الكثير من مؤلفاته ، وبعض ما حفظ منها جاء مترجماً إلى اللغة العبرية او اللاتينية ، ونستطيع ان نقول ان الفلسفة العربية لم تعرف بعد ابن رشد فيلسوفاً آرسطياً خالصاً ، بل عرفت رجالاً يفكرون في الدين تفكيراً فلسفياً ، ولولا مجيء ابن خلدون الذي وجه الفكر العربي توجيهاً جديداً ، لقلنا : ان ابن رشد كان آخر كوكب تلألأ في سماء الفلسفة العربية(٢). وأيا كان الأمر . فان ابن رشد كان مفكراً جريئاً ، لا اضطراب في تفكيره ، وهو وان اضطر إلى مصانعة أهل زمانه في كثير من المسائل المتصلة بالشرع . الا انه حاول مع ذلك ان يجمع بين الظاهر والباطن ، وان يؤلف منهما كلاً محكم الارتباط ، لا يخلو في بنائه وتنظيمه من الروعة والابتكار .

واذا علمنا ان الشيخ محمد عبده انتهى في ردوده على فرح انطون صاحب مجلة الجامعة إلى الأخذ بكثير من آراء ابن رشد ــ سواء أكان ذلك في توفيقه بين الدين والعلم ، أم في قوله:« انه ليس من الممكن لمسلم ان يذهب إلى ارتفاع ما بين حوادث الكون من الترتيب في السببية والمسببة ، الا إذا كفر بدينه قبل ان يكفر بعقله »ــ علمنا ان فلسفة ابن رشد بالرغم من ركودها خلال عصور الانحطاط لا تزال تؤثر في العقل العربي الحديث،على ما بينها وبينه من الاختلاف في المنحى والمقصد .

---

١ – Léon Gauthier, Ibn Rochd, Paris 1948, p. 280.

٢ – راجع الصفحة : ٤٣٩ من هذا الكتاب .

مختارات من آثار ابن رشد

١ – الظاهر والباطن

اثبت ابن رشد ان النظر في الموجودات والنظر في كتب القدماء واجبان بالشرع ثم قال :

« وإذا تقرّر هذا كلّه وكنا نعتقد معشر المسلمين أنّ شريعتَنا هذهِ الالهية حقّ ، وانها التي نبّهت على هذه السعادة ، ودعت اليها ، التي هي المعرفةُ بالله جل وعز وبمخلوقاته ، وأنّ ذلك متقررٌ عند كلّ مسلم من الطريقِ الذي أقتضتهُ جبلّته (١) وطبيعته من التصديق ، وذلك ان طباعَ الناسِ متفاضلةٌ في التصديق ، فمنهم من يصدّق بالبرهان ، ومنهم من يصدّق بالأقاويل الجدلية (٢) تصديقَ صاحب البرهان، اذ ليس في طباعه اكثر من ذلك ، ومنهم من يصدّق بالأقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية ، وذلك انه لما كانت شريعتُنا هذه الالهية ، قد دعت الناسَ من هذه الطرق الثلاث ، عمّ التصديق بها كلّ انسان الاّ من يجحدها عناداً بلسانه ، أو لم تتقرّر عنده طرُق الدعاء فيها إلى الله تعالى ، لإغفاله ذلكَ من نفسه . ولذلك خصّ عليه الصلاة والسلام بالبعث إلى الأحمر والأسود ، اعني لتضمّن شريعته طرقَ الدعاء إلى الله تعالى ، وذلك صريح في قوله تعالى : « ادع إلى سبيل ربّك بالحكمةِ ، والموعظةِ الحسنة ، وجادلهم بالّتي هي أحسن »(٣) . وإذا كانت هذه الشرائع حقاً ، وداعيةً إلى النظر المؤدّي إلى معرفة الحق ، فإنّا معشر المسلمين نعلمُ

١ – الجبلة : الخلقة ، والطبيعة ، والأصل.

٢ – الجدل هو الاستدلال المبني على الآراء الراجحة ، وهو وسط بين الاقاويل البرهانية والأقاويل الخطابية .

٣ – قرآن كريم ، السورة : ١٦ ، الآية : ١٢٥ .

على القطع أنه لا يؤدّي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرعَ ، فإنَّ الحقّ لا يضاد الحقَّ،بل يوافِقـُه ويشهدُ له .

« وإذا كان هذا هكذا ، فإنْ أدَّى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما ، فلا يخلو ذلك الموجودُ أن يكونَ قد سُكت عنه في الشرع أو عرّف به ، فانْ كان مما سُكِتَ عنه فلا تعارض هناك ، وهو بمنزلة ما سُكت عنه من الاحكام . فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي ، وإن كانت الشريعةُ نَطَقَتْ به ، فلا يخلو ظاهرُ النطق ان يكون موافقاً لما أدَّى اليه البرهان فيه أو مخالفاً ، فان كان موافقاً فلا قول هناك ، وان كان مخالفاً طلب هناك تأويله . ومعنى التأويل هو اخراجُ دَلالةِ اللفظِ من الدّلالةِ المجازية إلىالدلالة الحقيقية منغير أن يخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز منتسميةالشيء بشبيههأو سببه،او لاحقه،او مقارنه،أو غير ذلكمنالأشياء التي عدّدت في تعريف اصناف الكلام المجازي . وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية،فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحبُ العلمِ بالبرهان ، فإنَّ الفقيه انما عنده قياس ظني (١) ، والعارف عنده قياس يقيني (١) . ونحن نقطع قطعاً أنَّ كلَّ ما أدَّى اليه البرهان ، وخالفه ظاهر الشرع ،فإن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي . وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن ، وما أعظم اليقينَ بها عند من زاول هذا المعنى ، وجرَّبه،وقصد هذ المقصد من الجميع بين المعقول والمنقول . بل نقول:ان ما من منطوقٍ به في الشرع ، مخالف بظاهره لما ادى اليه البرهان ، الاَّ إذا اعتُبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وُجد في الفاظِ الشرع ما يَشهدُ بظاهره لذلك التأويل ، أو يقاربُ ان يشهد . ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنّه ليس يجب أن تحملَ الفاظ الشرع كلّها على ظاهرها ، ولا أن تخرج كلّها من ظاهرها بالتأويل ، واختلفوا في المؤوّل منها من غير المؤوّل ،

---

١ ــ الظن هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض ، اما اليقين فهو اعتقاد الشيء بأنه كذا مع اعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا . والقياس الظني هو المنسوب إلى الظن . والمظنونات هي آراء يقع التصديق بها لا على الثبات بل يخطر امكان نقيضها بالبال ، ولكن الذهن يكون إليها اميل .

فالاشعريون مثلا يتأولونَ آية الاستواء ، وحديثَ النزول ، والحنابلة تحملُ ذلك على ظاهره . والسبب في ورود الشرعِ فيه الظاهرُ (١) والباطن ، هو اختلافُ فطرِ الناس ، وتباينُ قرائحهم في التصديق . والسبب في ورودِ الظواهر المتعارضة هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها ، فإلى هذا المعنى وردت الاشارةُ بقوله تعالى « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات . . إلى قوله . والراسخون في العلم (٢) » .

٢ — التأويل وخرق الاجماع

« فان قال قائل ان في الشرع أشياءَ قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها . واشياء على تأويلها ، وأشياء اختلفوا فيها ، فهلْ يجوز أن يؤدّي البرهانُ إلى تأويل ما أجمعوا على ظاهره ، او ظاهر ما اجمعوا على تأويله ؟ قلنا : اما لو ثبت الاجماع بطريق يقيني لم يصحَّ ، وان كان الاجماع فيها ظنياً فقد يصح ، ولذلك قال ابو حامد ، وابو المعالي ، وغيرهما من ائمة النظر:انه لا يُقطعُ بكفرِ من خرَقَ الاجماعَ في التأويل في امثال هذه الأشياء . وقد يدلّك على أن الاجماعَ لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني ، كما يمكن ان يتقرر في العمليات ، أنه ليس يمكن ان يتقرر الاجماع في مسألةٍ ما في عصر ما الاّ بان يكون ذلك العصر عندنا محصوراً ، وأن يكون جميع العلّماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا ، أعني معلوماً أشخاصُهم ومبلغُ عددهم ، وان يُنقل إلينا في المسألة مذهبُ كل واحد منهم فيها نقل تواتر ، ويكون مع هذا كله قد صحَّ عندنا ان العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على انه ليس في الشرع ظاهرٌ وباطن ، وان العلْمَ بكلٍّ مسألة يجب أن لا يكتَم عن احد ، وأنَّ الناس طريقُهم واحدٌ في علم الشريعة . واما وكثير من الصدر الاول قد نُقل عنهم أنَّهم كانوا يرَوْن ان للشرعِ ظاهراً وباطناً ، وأنه ليس يجب أن يَعلَمَ بالباطن

---

١ — الظاهر اسمٌ لكلامٍ ظهر المراد منه للسامع ويكون محتملاً للتأويل والتخصيص .

٢ — قرآن كريم ، السورة : ٣ والآية : ٧ — فصل المقال ، ص : ٧ — ٩ .

من ليس من أهل العلم به ، ولا يقدر على فهمه ، مثل ما روى البخاري عن علي رضي الله عنه انه قال : حدثوا الناس بما يعرفون ، أتريدون ان يكذّب الله ورسولُه ؟ ومثل ما روي من ذلك عن جماعة من السلف . فكيف يمكن ان يتصور اجماعٌ (١) منقولٌ الينا عن مسألة من المسائل النظرية ، ونحن نعلم قطعاً انه لا يخلو عصرٌ من الأعصار من علماء يرون انّ في الشرع اشياء لا ينبغي ان يعلمَ بحقيقتها جميعُ الناس ، وذلك بخلاف ما عرض في العمليات ، فان الناس كلّهم يرون إفشاءها لجميع الناس على السواء ، ويكتفي حصولُ الاجماع فيها بأن تنتشر المسألة ، فلا يُنقل الينا فيها خلاف ، فإن هذا كافٍ في حصول الاجماع في العمليّات بخلاف الأمر في العلميّات .

فان قلت : وإذا لم يجب التكفيرُ بخرق الاجماع في التأويل (٢) ، اذ لا يُتصوّرُ ذلك في اجماع ، فما تقول في الفلاسفة من اهل الاسلام ، كابي نصر ، وابن سينا ، فانّ ابا حامد قد قطع بتكفيرهما في كتابه المعروف **بالتهافت** في ثلاث مسائل: في القولِ بقدم العالم ، وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيّات تعالى عن ذلك ، وفي تأويل ما جاء في حشرِ الاجساد ، واحوال المعاد ؟ قلنا : الظاهر من قوله في ذلك انه ليس تكفيرُه اياهما في ذلك قطعاً،اذ قد صرّح في كتاب **التفرقة** ان التكفير بخرق الاجماعِ فيه احتمالٌ . وقد تبين من قولنا انه ليسَ يمكنُ أن يتقرّرَ اجماعٌ في أمثال هذه المسائل ، لما روي عن كثير من السلف الأول ، فضلاً عن غيرهم ، ان ههنا تأويلات لا يجب أن يُفصحَ بها الاّ لمن هو من أهل التأويل ، وهم الراسخونَ في العلم ، لأن الاختيار عندنا هو الوقوفُ على قوله تعالى : والراسخون في العلم ، لأنّه إذا لم يكن أهلُ العلم يعلمون التأويل ، لم تكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الايمان به ما لا يوجدُ عند غيرِ أهل العلم . وقد وصفهم الله تعالى بأنهم المؤمنون به ، وهذا انما يحملُ على الايمان الذي يكون من قبلِ البرهان ، وهذا لا

---

١ ــ الاجماع هو اتفاق المجتهدين في عصر من العصور على أمر ديني معين .

٢ ــ التأويل في الأصل هو الترجيح ، وفي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله .

يكون إلاّ مع العلم بالتأويل ، فانّ غير أهل العلم من المؤمنين هم أهلُ الايمان بها ، لا من قبل البرهان ، فان كان هذا الايمان الذي وصف اللهُ به العلماء خاصاً بهم ، فيجب أن يكون بالبرهان . وإذا كان بالبرهان ، فلا يكونُ الاّ مع العلم بالتأويل . لأن الله عزّ وجلّ قد اخبر ان لها تأويلاً هو الحقيقة ، والبرهان لا يكون الاّ على الحقيقة ، وإذا كان ذلك كذلك ، فلا يمكن ان يتقرّر في التأويلات التي خصّ اللهُ العلماء بها اجماعٌ مستفيض ، وهذا بيّن عند من أنصف (١) » .

٣ — قدم العالم(٢)

وأما مسألةُ قدمِ العالم أو حدوثه ، فانّ الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الاشعرية ، وبين الحكماء المتقدمين ، يكادُ يكون راجعاً للاختلاف في التسمية ، وبخاصة عند بعض القدماء . وذلك أنّهم اتفقوا على أنّ ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات : طرفان ، وواسطة بين الطرفين ، فاتفقوا في تسمية الطرفين ، واختلفوا في الواسطة .

فأما الطرفُ الواحدُ فهو موجود وجد من شيء غيره وعن شيء ، أعني عن سبب فاعل ، ومن مادة ، والزمان متقدم عليه أعني على وجوده ، وهذه هي حال الأجسام التي يدركُ تكونها بالحس ، مثل تكون الماء ، والهواء ، والارض ، والحيوان ، والنبات ، وغير ذلك ، فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والاشعريين على تسميتها محدثة .

واما الطرف المقابل لهذا ، فهو موجودٌ لم يكن من شيء ، ولا عن شيء ،

---

١ — فصل المقال ، ص: ٩ — ١١ .

٢ — القديم هو الموجود الذي لا يكون وجوده من غيره ، والقدم قسمان : القدم الذاتي ،وهو كون الشيء غير محتاج إلى الغير ، والقدم الزماني وهو كون الشيء غير مسبوق بالعدم . وكل قديم بالذات قديم بالزمان ، وليس كل قديم بالزمان قديماً بالذات .

ولا تقدّمه (١) زمان، وهذ ايضاً اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديماً ، وهذا الموجود مدرك بالبرهان ، وهو الله تبارك وتعالى ، الذي هو فاعل الكل ، وموجده ، والحافظ له سبحانه وتعالى قدره .

وأما الصنفُ من الموجود الذي بين هذين الطرفين ، فهو موجودٌ لم يكن من شيء ، ولا تقدّمَه زمانٌ ، ولكنه موجودٌ عن شيء ، أعني عن فاعل . وهذا هو العالمُ بأسره . والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم . فان المتكلمين يسلمون ان الزمان غيرُ متقدم عليه ، أو يلزمهم ذلك ، اذ الزمان عندهم شيء مقارنٌ للحركات والأجسام ، وهم ايضاً متفقون مع القدماء على ان الزمانَ المستقبلَ غيرُ متناه ، وكذلك الوجود المستقبل ، وانما يختلفون في الزمان الماضي ، والوجود الماضي ، فالمتكلمون يرون انه متناه ، وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعتُه ، وآرسطو وفرقتُه يرون أنه غير متناه ، كالحال في المستقبل . فهذا الموجود الآخر الأمر فيه بين انه قد اخذ شبها من الوجود الكائن الحقيقي ، ومن الوجود القديم . فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديماً ، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثاً . وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ، ولا قديما حقيقياً ، فإنّ المحدث الحقيقي فاسدٌ ضرورة ، والقديم الحقيقي ليس له علة ومنهم من سماه محدثاً أزليا ، وهو افلاطون وشيعته ، لكون الزمان متناهياً عندهم من الماضي .

فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفّر بعضها ولا يكفر ، فإن الآراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد ، اعني ان تكون متقابلة كما ظنّ المتكلمون في هذه المسألة ، اعني ان اسم القدم والحدوث في العالم بأسره هو من المتقابلة (٢) . وقد تبين من قولنا ان الأمر ليس كذلك .

---

١ ـ المتقدم خمسة أقسام : المتقدم بالزمان كتقدم نوح على ابراهيم، والمتقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين ، والمتقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل ، والمتقدم بالرتبة كتقدم الجنس على النوع ، والمتقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة القلم .

٢ ـ المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة ، والمتقابلان أربعة أقسام : الضدان . والمتضايفان . والمتقابلان بالعدم والملكة ، والمتقابلان بالايجاب والسلب .

وهذا كله ، مع ان هذه الاراء في العالم ليست على ظاهر الشرع ، فإنَّ ظاهر الشرع إذا تُصفح ظهر من الآيات الواردة في الانبياء عن ايجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة ، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين (١) ، أعني غير منقطع ، وذلك ان قوله تعالى « وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء(٢) » يقتضي بظاهره ان وجوداً قبل هذا الوجود، وهو العرش والماء، وزماناً قبل هذا الزمان ، اعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك . وقوله تعالى: «يوم تبدل الأرض غير الارض والسموات(٣)» يقتضي أيضاً بظاهره ان وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود . وقوله تعالى : « ثم استوى إلى السماء وهي دخان(٤) » يقتضي بظاهره ان السموات خلقت من شيء. والمتكلمون ليسوا في قولهم ايضاً في العالم على ظاهر الشرع ، بل متأولون ، فإنَّه ليس في الشرع ان الله كان موجوداً مع العدم المحض . ولا يوجد هذا فيه نصاً أبداً ، فكيف يُتصوَّر في تأويل المتكلمين في هذه الآيات ان الاجماع انعقد عليه ؟ والظاهر الذي قلناه من الشرع في وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء . ويشبه ان يكون المختلفون في هذه المسائل العويصة . إما مصيبين مأجورين ، واما مخطئين معذورين ، فان التصديق بالشيء من قبل الدليل القائم في النفس هو شيء اضطراري لا اختياري . أعني انه ليس لنا أن لا نصدق أو نصدق . كما لنا أن نقوم او لا نقوم . وإذا كان من شرط التكليف الاختيار . فالمصدق بالخطأ من قبل شبهة عرضت له ، إذا كان من أهل العلم . معذور . ولذلك قال عليه السلام إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران . وان اخطأ فله أجر . وأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود . بأنَّه كذا أو ليس بكذا (٥).

٤ — روحانية النفس

قال في ابطال اعتراض الغزالي على الدليل العاشر من ادلة الفلاسفة ، وهو قولهم ان القوة العقلية تدرك الكليات العامة . « معنى ما حكاه عن الفلاسفة من هذا الدليل

---

١ — أي من الماضي والمستقبل.
٢ — قرآن كريم . السورة : ١١ . الآية : ٧ .
٣ — قرآن كريم ، السورة: ١٤ . الآية : ٤٨ .
٤ — قرآن كريم ، السورة : ٤١ . الآية : ١١ .
٥ — فصل المقال ، ص : ١٢ — ١٤ .

هو آنّ العقل يدرك من الأشخاص المتفقة في النوع معنى واحداً يشترك فيه ، وهو ماهية (١) ذلك النوع ، من غير ان ينقسم ذلك المعنى بما ينقسم به الأشخاص ، من حيث هي أشخاص ، من المكان ، والوضع ، والمواد التي من قبلها تكثرت ، فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن ، ولا فاسد ، ولا ذاهب بذهاب شخص من الاشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى . ولذلك كانت العلوم أزلية ، وغير كائنة ولا فاسدة إلاّ بالعرض ، أي من قبل اتصالها بزيد وعمرو ، أي انها فاسدة من قبل الاتصال ، لا أنها فاسدة في نفسها ، اذ لو كانت كائنة فاسدة ، لكان هذا الاتصال موجوداً في جوهرها ، ولكانت لا تجتمع في شيء واحد .

قالوا : وإذا تقرر هذا من أمر العقل وكان في النفس ، وجب أن تكون النفس غير منقسمة بانقسام الاشخاص ، وان تكون أيضاً معنى واحداً في زيد وعمرو .

وهذا الدليلُ في العقل قويٌّ ، لأن العقل ليس فيه من معنى الشخصية شيء ، واما النفس، فإنها، وان كانت مجردةً من الأعراض التي تعددت بها الأشخاص، فان المشاهير من الحكماء يقولون: ليس تخلو من طبيعة الشخص ، وان كانت مدركة ، والنظر هو في هذا الموضوع .

واما الاعتراض الذي اعترض عليهم ابو حامد به ، فهو راجع إلى أن العقلَ هو معنى شخصي (٢) ، والكلية عارضة له ، ولذلك يشبّه نظرَه إلى المعنى المشترك في الاشخاص بنظرِ الحس الواحد مراراً كثيرة ، فإنّه واحد عنده ، لا انه معنى كلي (٣) ، فالحيوانية مثلاً في زيد هي بعينها بالعدد التي ابصرها في خالد ؛ وهذا

---

١ ـ ماهية الشيء ما به الشيء هو هو ، وهي من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة ، ولا كلي ولا جزئي، ولا خاص ولا عام . وتطلق غالباً على الامر المتعقل مثل المتعقل من الانسان وهو الحيوان الناطق ، مع قطع النظر عن الوجود الخارجي . وماهية النوع هي التي تكون في أفراده على السوية ، وتقتضي في كل فرد ما تقتضيه في الآخر .

٢ ـ الشخصيّ هو ما يخص إنساناً بعينه . ويرادفه الفردي والجزئي .

٣ ـ الكليّ هو ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه كالانسان .

كذب ، فانه لو كان هذا هكذا ، لما كان بين ادراك الحس وادراك العقل فرق .
ولم ننقل كلامه إلى ههنا لما فيه من التطويل ، وكذلك قال أبو حامد . بعد هذيان :
إن للفلاسفة على ان النفس يستحيل عليها العدم بعد الوجود دليلين .

أحدهما ان النفس إنْ عدمت لم يخلُ عدمها من ثلاثة أحوال ، اما ان تعدم مع عدم البدن ، واما ان تعدم من قبل ضد (١) موجود لها . او تعدم بقدرة القادر ، وباطل ان تعدم بعدم البدن فانها مفارقة للبدن ، وباطل ان يكون لها ضد فان الجوهر المفارق ليس له ضد ، وباطل ان تتعلق قدرة القادر بالعدم على ما سلف ، واعتراضه هو بأنا لا نسلمُ انها مفارقة للبدن ، وأيضاً فان المختار عند ابن سينا أن تكون النفوس متعددة بتعدد الأبدان ، لأن كونَ النفس واحدة بالعدد من كل وجه في جميع الاشخاص تلحقه محالاتٌ كثيرة . منها أن يكون إذا علم زيد شيئاً علِمَه عمرو . وإذا جهله عمرو جهله زيد . إلى غير ذلك من المحالات التي تلزم هذا الوضع . فهو يرد على هذا القول بأنها إذا انزلت متعددة بتعدد الأجسام لزم أن تكون مرتبطة بها ، فتفسد ضرورة بفساد الأجسام . وللفلاسفة أن يقولوا انه ليس يلزم إذا كان شيئان بينهما نسبة علاقة ومحبة ، مثل النسبة التي بين العاشق والمعشوق ، ومثل النسبة التي بين الحديد وحجر المغناطيس . ان يكون إذا فسد احدهما فسد الآخر ، ولكن للمنازع أن يسألهم عن المعنى الذي تشخصت به النفوس . وتكثرت كثرة عددية ، وهي مفارقة للمواد ، فإنَّ الكثرة العددية الشخصية انما اتت من قبل المادة ، لكن لمن يدعي بفناء النفس وتعددها أن يقول: انها في مادة لطيفة ، وهي الحرارة النفسانية التي تفيض من الاجرام السماوية . وهي الحرارة التي ليست هي ناراً ولا فيها مبدأ نار ، بل فيها النفوس المخلِّقة للاجسام التي ههنا ، وللنفوس التي تحل في تلك الاجسام ، فانه لا يختلف احد من الفلاسفة انَّ في الاسطقسات (٢) حرارة سماوية ،

---

١ ــ الضدّ هو المخالف والمنافي .

٢ ــ الاسطقس لفظ يوناني معناه الأصل ، ويطلق على العناصر الاربعة ، وهي الماء والارض والهواء والنار . وقد سميت اسطقسات لانها اصول المركبات التي هي الحيوانات والنباتات والمعادن .

وهي حاملة للقوى المكونة للحيوان والنبات ، لكن بعضهم يسمي هذه قوة طبيعية سماوية ، وجالينوس يسميها القوة المصورة ، ويسميها احيانا الخالقة ، ويقول:انه يظهر ان هٰهنا صانعاً للحيوان حكيماً مخلقاً له ، وان هذا يظهر له من التشريح ، فأما اين هو هذا الصانع ، وما جوهره ، فهو اجل من ان يعلمه الانسان . ومن ههنا يستدل افلاطون على ان النفس مفارقةٌ للبدن (١) ، لأنها هي المخلّقة (٢) والمصورة ، ولو كان البدن شرطاً في وجودها لم تخلقه، ولا صوّرته .

وهذه النفس أظهر ما هي ، اعني المخلّقة، في الحيوان الغير المتناسل ، ثم بعد ذلك في المتناسل ، فإنا كما نعلم ان النفس هي معنى زائدٌ على الحرارة الغريزية ، إذ كانت الحرارة بما هي حرارة ليس من شأنها أن تفعل الأفعال المنتظمة المعقولة ، كذلك نعلم ان الحرارة التي في البرودة ليس فيها كفاية في التخليق والتصوير ، فلا خلاف عندهم في ان في الاسطقسات نفوساً مخلّقة لنوع نوع من الانواع الموجودة من الحيوان والنبات والمعادن ، وكلٌ محتاج في كونه وبقائه إلى تدبيرٍ وقوى حافظةٍ له .

وهذه النفوس اما أن تكون كالمتوسطة بين نفوس الأجرام السماوية ، وبين النفوس التي ههنا في الاجسام المحسوسة ، ويكون لها على النفوس التي ههنا والأبدان تسليط ، ومن ههنا نشأ القول بالجن، أو تكون هي بذاتها هي التي تتعلق بالأبدان التي تكونها للشبه الذي بينها ، وإذا فسدت الأبدان عادت إلى مادتها (٣) الروحانية واجسامها اللطيفة التي لا تحس . وما أعلم أحداً من الفلاسفة القدماء يقول هذا ، لأن من اصولهم ان المفارقات لا تغير المواد تغيير استحالة بذواتها ، اذ المحيل هو ضد المستحيل، بل قال به بعض فلاسفة الاسلام، وهذه المسألة هي من أعوص المسائل التي في الفلسفة ، ومن اقوى ما يستشهد به في هذا الباب ان العقل الهيولاني (٤) يعقل اشياء لا نهاية لها في المعقول الواحد ، ويحكم عليها حكماً كلياً ، وما جوهره هذا

---

١ ــ المفارق هو الجوهر المجرد عن المادة القائم بنفسه .

٢ ــ المخلّقة هي المسوّية .

٣ ــ مادة الشيء هي التي يحصل الشيء معها بالقوة .

٤ ــ العقل الهيولاني هو الاستعداد المحض لادراك المعقولات ، وهو قوة محضة خالية عن الفعل .

الجوهر فهو غير هيولاني أصلاً ، ولذلك يحمد ارسطاطاليس فيثاغوروس في وضعه المحرك الأول عقلاً ، أي صورة (١) بريئة من الهيولى ، ولذلك لا ينفعل عن شيء من الموجودات ، لأن سبب الانفعال الهيولى ، والأمر في هذا في القوى القابلة كالأمر في القوى الفاعلة ، لأن القوى القابلة ذوات المواد هي التي تقبل اشياء محدودة (٢) » .

٥ ـ العقل الفعال

« ولما كان العقل الذي بالفعل (٣) منا ليس شيئاً أكثر من تصور الترتيب والنظام الموجود في هذا العالم . وفي جزء جزء منه ، ومعرفة شيء شيء مما فيه بأسبابه البعيدة والقريبة ، حتى العالم بأسره . وجب ضرورة ان لا تكون ماهية العقل الفاعل لهذا العقل منا غير تصور هذه الأشياء التي ها هنا . لكن يجب أن يكون يعقلُ هذه الأشياء بجهةٍ اشرف . والا لم يكن ها هنا مغايرة بيننا وبينه ، وكيف لا وقد تبين ان العقل مناً الذي بالفعل كائن فاسد لتشبثه بالهيولى (٤) ومعقوله هو ازلي في غير هيولى . ولقصور العقل الذي فينا احتاج في عقله إلى الحواس ، ولذلك متى عدمنا حاسةً ما عدمنا مفعولها . وكذلك متى تعذر علينا خبرُ شيءٍ ما فاتنا معقولُه ، ولم يكن حصوله الا على جهة الشهرة . وكذلك يمكن ان يكون هاهنا أشياء مجهولة الاسباب بالاضافة الينا . هي موجودة في ذات العقل الفعال (٥) . وبهذه الجهة أمكن اعطاء أسباب الرؤيا وغير ذلك من الانذارات الآتية . وانما كان هذا لقصورنا بمكان

١ ـ صورة الشيء ما به يحصل الشيء بالفعل .

٢ ـ تهافت التهافت ، ص : ١٣١ ـ ١٣٣ .

٣ ـ العقل بالفعل هو ان تصير النظريات مخزونة عند القوة العاقلة بتكرار الاكتساب بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تشجم كسب جديد .

٤ ـ الهيولى في الاصطلاح هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال (ر : ص ٢٧)

٥ ـ العقل الفعال هو العقل المفارق .

الهيولى . وكذلك يلزم الا يكون معقول العقل الفاعل للعقل الفعال شيئاً أكثر من معقول العقل الفعال إذ كان واياه واحداً بالنوع ، الاّ انه يكون بجهة أشرف ، وهكذا الأمر حتّى يكون المبدأ الاول يعقل الوجود بجهة أشرف من جميع الجهات التي يمكن أن تتفاضل فيها العقول البريئة عن المادة ، إذ كان ضرورةً معقولُه ليس هو غير المعقولات الانسانية بالنوع فضلاً عن سائر معقولات سائر المفارقة ، وان كان مبايناً بالشرف جداً للعقل الانساني ، وكما أنّ الموضوع الاخصّ لتصورنا انما هو الأمور الهيولانية، وما نعقل من هذه المبادىء انما نعقله بالمناسبة (١) ، وان كان عقلنا اياها انما هو على ترتيب . فان أقرب شيء من جوهرنا (٢) هوالعقل الفعال .

ولذلك رأى قوم انه ممكن ان يتصور ذاته على كنهها حتّى نكون نحن هو ، ويعود المعلول هو نفس العلة ، كذلك أيضاً الموضوع لتصور العقل الفعال انما هو ذاته وما يعقل من مبادئه فانما يعقلها بالمناسبة ، وكذلك يلزم في الثالث والرابع إلى أن ينتهي الأمر إلى المبدإ الاول ، وكذلك يخصّ المبدأ الاول انه لا يعقل شيئاً بالمناسبة ، فلذلك لا يعقل معقولاته بنقص ، بل عقله اشرف العقول، إذ كانت ذاته أشرفَ الذوات ، ولذلك ليس في ذاته تفاضل في الشرف ، بل هو الشريف باطلاق من غير مقايسة .

ولو كان ما يعقل المعلول من هذه المبادىء من علته هو هو بعينه ما تعقل العلة من ذاتها ، لم يكن هناك مغايرة بين العلة والمعلول . ولا كانت كثرة لهذه الامور المفارقة أصلاً .

فقد ظهر من هذا القول على أي جهة يمكن فيها أن يقال انها تعقل الأشياء كلها ، فإنّ الأمر في ذلك واحد في جميعها ، حتّى في عقول الاجرام السماوية ، وعلى أي

---

١ ــ المناسبة ، هي المشاكلة والمشابهة ، والمماثلة والملاءمة والمشاركة ، لا بل هي أعم من هذه كلها .

٢ ــ الجوهر ماهية إذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهومنحصر في خمسة : هيولى ، وصورة ، وجسم ، ونفس ، وعقل .

جهة يقال فيها انها ليس تعقل ما دونها . وانحلّت بهذه الشكوكُ المتقدّمة . فانها بهذه الجهة يقال انها عالمة بالشيء الذي صدر عنها ، اذ ليس ما يصدر عن العالم بما هو عالم يلزم ضرورةً كما قلنا أن يكون معلوماً ، وإلاّ كان صدوره كصدور الأشياء الطبيعية بعضها عن بعض . وبهذا القول تمسّك القائلون ان الله تعالى يعلم الأشياء ، وبالقول الثاني تمسّك القائلون انه لا يعلم ما دونه [١] » .

٦ — اثبات السببية

« اما إنكار وجود الأسباب الفاعلة [٢] التي تشاهد في المحسوسات، فقول سفسطائي والمتكلم بذلك اما جاحد بلسانه لما في جنانه ، واما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك . ومن ينفي ذلك فليس يقدر ان يعترف ان كل فعل لا بد له من فاعل . وأما أنّ هذه الأسباب مكتفية بنفسها في الأفعال الصادرة عنها ، أو إنما تتم أفعالها بسبب من خارج ، اما مفارق أو غير مفارق ، فليس معروفاً بنفسه . وهو مما يحتاج إلى بحث وفحص كثير . وان الفوا هذه الشبهة في الاسباب الفاعلة التي يحس ان بعضها يفعل بعضاً لموضع ما ههنا من المفعولات التي لا يحس فاعلها ، فإن ذلك ليس بحق . فإنّ التي لا تحسّ اسبابها انما صارت مجهولة ، ومطلوبة من انها لا تحس لها أسباب ، فان كانت الاشياء التي لا تحس لها اسباب مجهولة بالطبع ومطلوبة فيما ليس بمجهول فأسبابه محسوسة ضرورةً ، وهذا من فعل من لايفرّق بين المعروف بنفسه ، والمجهول، فما أتى به (يعني الغزالي) في هذا الباب مغالطة سفسطائية [٣] .

---

١ — كتاب ما بعد الطبيعة ، وهو القسم الرابع من تلخيص مقالات آرسطو لابن رشد ، طبعة الخانجي ، مصر ، ص: ٧٤ — ٧٥ .

٢ — الاسباب هي العلل وهي ما يتوقف عليه وجود الشيء. وهي اربعة اقسام: الاسباب المادية، والاسباب الصورية ، والاسباب الفاعلة ، والاسباب الغائية .

٣ — المغالطة قياس فاسد . والسفسطائي هو المنسوب إلى السفسطة،وهي القياس المركب من الوهميات ، والغرض منه تغليط الخصم واسكاته .

وايضاً فماذا يقولون في الاسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود إلاّ بفهمها ؟ فانه من المعروف بنفسه ان للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الافعال الخاصة بموجود موجود . وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها . فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصّه ، لم يكن له طبيعة تخصّه . ولو لم يكن له طبيعة تخصه ، لما كان له اسم يخصّه ولا حدّ (١) ، وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً . ولا شيئاً واحداً ، لأن ذلك الواحد يسأل عنه هل له فعل واحد يخصّه . وانفعال يخصه . أو ليس له ذلك . فان كان له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة، وان لم يكن له فعل يخصّه واحد. فالواحد ليس بواحد. وإذا ارتفعت طبيعة الواحد، ارتفعت طبيعة الموجود . وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم .

واما هل الأفعال الصادرة عن موجود موجود ضرورية الفعل فيما شأنه ان يفعل فيه أو هي أكثرية أو فيها الأمران جميعاً . فمطلوب يستحق الفحص عنه . فان الفعل والانفعال الواحد بين كل شيئين من الموجودات انما يقع باضافة ما من الاضافات التي لا تتناهى . فقد تكون اضافة تابعة لاضافة ، ولذلك لا يقطع بأن النار إذا دنت من جسم حساس فعلت ولا بدّ ، لأنه لا يبعد أن يكون هنالك موجود يوجد له إلى الجسم الحساس اضافة، تعوق تلك الاضافة الفاعلة للنار . مثل ما يقال في حجر الطلق وغيره ، لكن هذا ليس يوجب سلب النار صفة الإحراق . ما دام باقياً لها اسم النار .

واما ان الموجودات المحدثة لها اربعة اسباب فاعل ومادة وصورة وغاية ، فذلك شيء معروف بنفسه، وكذلك كونها ضرورية(٢) في وجود المسببات وبخاصة التي هي جزء من الشيء المسبب ، اعني التي سماها قوم مادة ، وقوم شرطاً ومحلاً ، والتي يسميها قوم صورة ، وقوم صفة نفسية . والمتكلمون يعترفون بأن ههنا شروطاً هي ضرورية في حق المشروط ، مثل ما يقولون ان الحياة شرط (٣) في العلم ، وكذلك

١ ــ الحد قول دال على ماهية الشيء .

٢ – الضروري هو الأمر الدائم الوجود الذي لا يمكن تصور عدمه ، وهو مقابل ممكن ومرادف للواجب .

٣ – الشرط تعليق شيء بشيء بحيث إذا وجد الاول وجد الثاني ، والفرق بين الشرط والعلة ان العلة هي التي تحدث الشيء على حين أن الشرط لا يكفي لاحداثه وان كان ضرورياً له.

يعترفون بأن للأشياء حقائق وحدوداً ، وأنها ضرورية في وجود الموجود ، ولذلك يطرِدون الحكم في ذلك ، في الشاهد والغائب ، على مثال واحد ، وكذلك يفعلون في اللواحق اللازمة لجوهر الشيء (١) ، وهو الذي يسمونه الدليل ، مثل ما يقولون ان الاتقان في الموجود يدل على كون الفاعل عاقلاً ، وكون الموجود مقصوداً به غايةٌ(٢) ما يدل على ان الفاعل له عالم به، والعقل ليس هو شيئاً أكثر من ادراكه الموجودات بأسبابها ، وبه يفترق من سائر القوى المدركة ، فمن رفع الاسباب فقد رفع العقل ، وصناعة المنطق تضع وضعاً ان ههنا ، أسباباً ومسببات . وإنّ المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها ، فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورافع له . فإنّه يلزم أن لا يكون ههنا شيء معلوم أصلاً علماً حقيقياً ، بل ان كان فمظنون ، ولا يكون ههنا برهان ولا حد أصلاً ، وترتفع اصناف المحمولات الذاتية التي منها تأتلف البراهين . ومن يضع انه ولا علم واحد ضروري يلزمه ان لا يكون قوله هذا ضرورياً .

وأما من يسلم ان ههنا أشياء بهذه الصفة وأشياء ليست ضرورية ، وتحكم النفس عليها حكماً ظنياً ، وتوهم أنها ضرورية أو ليست ضرورية . فلا ينكر الفلاسفة ذلك ، فان سموا مثل هذا عادة جاز ، والاّ فما ادري ما يريدون باسم العادة ؟ هل يريدون انها عادة الفاعل ، أو عادة الموجودات ، أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات ؟ ومحال أن يكون لله تعالى عادة ، فان العادة ملكة يكتسبها الفاعل ، توجب تكرار الفعل منه على الاكثر ، والله عز وجلّ يقول : « ولن تجد لسنة الله تبديلاً ،ولن تجد لسنة الله تحويلاً(٣)» وان أرادوا انها للموجودات فالعادة لا تكون الاّ لذي نفس ، وان كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة (٤) ، وهذا غير ممكن أعني أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء اما ضرورياً واما اكثرياً، واما ان تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات ، فان هذه العادة ليست

١ — اي التي يمتنع انفكاكها عن الشيء .
٢ — الغاية هي ما لأجله وجود الشيء .
٣ — قرآن كريم ، السورة : ٣٥ ، الآية : ٤٣ ،
السورة : ٤٨ ، الآية : ٢٣ .
٤ — الطبيعة في الاصطلاح قوة سارية في الأجسام ، بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعي .

شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه ، وبه صار العقل عقلاً . وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة ، فهو لفظ مموه . إذا حقق لم يكن تحته معنى ، الا انه فعل وضعي، مثل ما تقول: جرت عادة فلان ان يفعل كذا . يريدون أنه يفعله في الاكثر .

وان كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ، ولم تكن هنالك حكمة أصلاً من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم . فكما قلنا لا ينبغي ان يشك في ان هذه الموجودات قد يفعل بعضها بعضاً ، ومن بعض . وانها ليست مكتفية بأنفسها في هذا الفاعل ، بل بفاعل من خارج ، فعلُه شرط في فعلها ، بل في وجودها فضلاً عن فعلها . واما ما جوهر هذا الفاعل أو الفاعلات ففيه اختلف الحكماء من وجه ، ولم يختلفوا من وجه . وذلك أنَّهم كلهم اتفقوا على ان الفاعل الأول (١) بريء عن المادة ، وأنَّ هذا الفاعل فعله شرط في وجود الموجودات ، وفي وجود أفعالها ، وان هذا الفاعل يتناول فعله هذه الموجودات بوساطة مفعول له هو غير هذه الموجودات ، فبعضهم جعله الفلك فقط ، وبعضهم جعل مع الفلك موجوداً آخر بريئاً من الهيولى ، وهو الذي يسمونه واهب الصور ، والفحص عن هذه الآراء ليس هذا موضعه، واشرف ما تفحص عنه الفلاسفة هو هذا المعنى ، فان كنت ممن تشتاق إلى هذه الحقائق ، فاسلك إلى الأمر من بابه . وانما وقع اختلافهم في حدوث الصور الجوهرية (٢) وبخاصة النفسانية ، لانهم يقدرون ان ينسبوا هذه إلى الحار والبارد والرطب واليابس ، التي هي اسباب ما يحدث ههنا من الطبائع عندهم ويفسد . والدهرية هم الذين ينسبون كل ما يظهر ههنا مما ليس له سبب ظاهر إلى الحار والبارد والرطب واليابس ، ويقولون انه عندما تمتزج هذه الاسطقسات امتزاجاً ما تحدث هذه الأشياء على أنها تابعة لتلك الأمزجة ، مثل ما تحدث الألوان وسائر الاعراض ، وقد عنيت الفلاسفة بالرد على هؤلاء » (٣) .

---

١ ــ الفاعل الاول هو الله .

٢ ــ الصورة الجوهرية هي ما يتميز به وجود الشيء، وضدها الصورة العرضية، وهي ما يطرأ على الشيء من كيفيات تبدل أوضاعه واحواله دون تبديل طبيعته .

٣ ــ تهافت التهافت ، ص: ١٢٢ ــ ١٢٤.

المصادر

١ ـ انطون (فرح) ، ابن رشد وفلسفته ، الاسكندرية ١٩٠٣

٢ ـ قمير (الاب يوحنا) ، ـ ابن رشد ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٤٨
ـ ابن رشد والغزالي . التهافتان ، دار المشرق
بيروت ١٩٦٩

٣ ـ موسى (محمد يوسف) ، ابن رشد الفيلسوف ، القاهرة ١٩٤٥

٤ ـ العقاد (عباس محمود) ، ابن رشد (سلسلة نوابغ الفكر العربي) ، القاهرة

٥ ـ الحلو (عبده) . ابن رشد فيلسوف العرب ، دار الشرق الجديد ، بيروت ١٩٦٠ .

٦ ـ فخري (ماجد) . ابن رشد فيلسوف قرطبة ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٦٠

٧ ـ بيصار (محمد) ، الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد ، القاهرة ١٩٥٤

٨ ـ قاسم (محمود) ، الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد ، سلسلة الدراسات الفلسفية والاخلاقية مكتبة الانجلو ، القاهرة

٩ ـ مدكور (ابراهيم) ، في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ، القاهرة ١٩٤٧

١٠ ـ بور (ت . ج . دي) ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٣٨

١١ ــ كوربان (هنري) ، تاريخ الفلسفة الاسلامية . الترجمة العربية ، بيروت ١٩٦٦

١٢ - " حوري (حنا) ، الجر (خليل) ، تاريخ الفلسفة العربية، بيروت ١٩٦٦ .

1 – Renan, Averroès et l'Averroïsme, Paris 1882.

2 – Munk (S), Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris 1859.

3 – Mandonnet (P). Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII siècle, Louvain. 1911.

4 – Carra de Vaux, Les penseurs de l'Islam, t. IV. Paris 1921.

5 – Gauthier (Léon) – La théorie d'Ibn Rochd (Averroès), Paris 1902.
– Ibn-Thofail, sa vie, ses œuvres. Paris 1909.

9 – Rosenthal (E.I.J.), Averroès Commentary on Plato's Republic, Cambridge, 1956.

7 – M.Mehren, Etudes sur la philosophie d'Averroès conçernant son rapport avec celle d'Avicenne et Gazzali. Muséon T. VII (1888) et T.VIII (1889).

8 – Asin y Palacios (Miguel), El Averroismo teologico de Santo Tomas de Aquino. (Homenaje à D. Francisco Codera en su jubilacion del profesorado, Zaragoza 1904.

موضوعات الإنشاء الفلسفي

١ – يقول ابن رشد في مستهل « فصل المقال » ان الغرض من كتابه « الفحص على جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به ، اما على جهة الندب ، واما على جهة الوجوب ».

– هل حقق ابن رشد غرضه هذا ، وكيف ؟

– ما كان موقفه من القضايا التي اثبتها البرهان وخالفها ظاهر الشرع ؟

– ما رأيه في التأويل والمؤولين ؟

(الدورة الثانية ١٩٦١)

٢ – جاء في فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال قول ابن رشد : « وإذا تقرر انه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه ، كما يجب النظر في القياس الفقهي فبيّن ان كان لم يتقدم أحد من قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه ، أنه يجب علينا أن نبتدىء بالفحص عنه ، وان يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به »

بين المعنى الذي قصده ابن رشد في كلامه هذا ، موضحاً :

– كيف قرر ان الشرع يوجب النظر في القياس العقلي وأنواعه .

– موقفه من المعارف التي سكت عنها الشرع وهي في طبيعتها مخالفة له .

– رأيه في التأويل للتوفيق بين الحكمة والشريعة .

(الدورة الثانية ١٩٦٢)

٣ – من المباحث الشائعة في تآليف فلاسفة العرب محاولتهم الجمع بين الحكمة والشريعة ، اما ليؤمنوا لانفسهم الجو المؤاتي للدرس والبحث ، واما لاقتناعهم بهذا

الجمع . ووردت في مصنفاتهم منذ عهد الفارابي إلى ابن طفيل اشارات واضحة إلى هذه القضية ، وكلها تثبت ان الفلسفة والدين يستقيان من منبع واحد ، ويعنيان بموضوع مشترك، وان اختلفا في الاسلوب وطريقة عرض الحقائق . . إلى ان جاء ابن رشد فاعاد النظر في هذه القضية ، وجاء باقوال ما وردت في مصنفات سابقة . اشرح هذا القول ، ثم توسع في :

- قول ابن رشد بأن الحكمة مأمور بها شرعاً .
- موقف الفيلسوف من الاختلاف الظاهر بين الحكمة والشريعة .
- رأيه في فئات الناس بالنسبة إلى تفهم تعاليم الدين .
- اعتقاده في الاسباب الداعية إلى انتشار البدع .

(الدورة الاولى ١٩٦٣)

٤ ــ من اشهر الاحداث في تاريخ الفكر العربي ظهور كتابي « تهافت الفلاسفة » و « وتهافت التهافت» بذل فيهما الغزالي وابن رشد اقصى جهدهما لتأييد فكرتهما وسندها بالحجج الخطابية حيناً والبراهين المنطقية حيناً .

اذكر بايجاز :

- موضوع هذين المصنفين .
- القضايا الاساسية التي أثيرت فيهما .
- توسع في عرض مسألة واحدة من المسائل التي يتضمنها الكتابان ، مع تفصيل ادلة الغزالي في نفي رأي الفلاسفة وردود ابن رشد على كل من هذه الادلة .

(الدورة الثانية ١٩٦٣)

٥ ــ ما موقف ابن رشد من الغزالي في كتاب « تهافت التهافت » وهل تأثر أبو الوليد بخصمه عند وضع « فصل المقال » . كيف ذلك ؟

(الدورة الثانية ١٩٦٤)

٦ — يقول ابن رشد في فصل المقال : « فقد تبين من هذا ان النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ، اذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حث الشرع عليه ، وان من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها، وهو الذي جمع امرين احدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية ، فقد صدّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله ، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة . وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى . وليس يلزم من انه ان غوى غاو بالنظر فيها وزل زالٌ امامن قبل نقص بفطرته، واما من قبل سوء ترتيب نظره فيها، او من قبل غلبة شهواته عليه، او انه لم يجد معلماً يرشده إلى فهم ما فيها او من قبل اجتماع هذه الاسباب فيه أو أكثر من واحد منها، ان نمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها. فان هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات » .

اشرح معاني هذا النص ، وعين موضعه من الكتاب ، ثم اذكر كيف بين ابن رشد ان النظر في كتب القدامى واجب شرعاً ، ووضح موقفه من الظاهر، والباطن، والتأويل في الشرع .

(الدورة الثانية ١٩٦٦)

الفصل الثاني

إِبْنُ خَلْدُون



ابن خلدون

١ — حياته

١ — هو ابو زيد عبد الرحمن بن أبي بكر محمد بن خلدون الحضرمي ، ولد في تونس سنة ١٣٣٢م — ٧٣٢ﻫ ، وتوفي في القاهرة سنة ١٤٠٦م — ٨٠٨ﻫ . وهو من بيت علم وشرف ، ينتهي نسبه إلى (وائل بن حجر) ، الذي كان من كبار الصحابة وتولّى تعليم القرآن ونشر الاسلام في اليمن .

ذكر ابن خلدون في ترجمة حياته ان احد اجداده المسمى (خالد بن عثمان) رحل إلى الاندلس مع جند اليمن في أوائل القرن الثالث للهجرة ، وان اسمه تحول هناك إلى خلدون على عادة أهل المغرب ، وذكر المؤرخ الاندلسي (ابن حيان) ان بني خلدون كانوا في اشبيلية نهاية النباهة ، وأن أعلامهم لم يزالوا يتقلبون بين رياسة سلطانية ، ورياسة علمية . فبعض أجداد ابن خلدون اشترك في حكم أشبيلية ، وبعضهم تولى الوزارة والقيادة في تونس . وبعضهم آثر العلم والرباط على السيف والخدمة . أما والده أبو بكر محمد فقد كان مقدماً في صناعة العربية ، بصيراً بالشعر وفنونه ، يتحاكم اليه أهل الأدب . ففي هذه الاسرة،التي كانت تتمتع بمكانة عالية في ميداني العلم والسياسة،نشأ ابن خلدون ، وفي كنفها ترعرع ، حتى ولدت هذه البيئة في نفسه نزعتين قويتين : احداهما حب الدرس والعلم ، والثانية حب الجاه والسياسة .

٢ — بدأ ابن خلدون دراسته بقراءة القرآن وحفظه وتلاوته بالقراءات السبع ، ثم تعلّم صناعة العربية على والده ، ودرس على بعض علماء تونس كثيراً من كتب الفقه والحديث والأدب . ومما أعانه على اتمام دراسته استيلاء السلطان ابي الحسن المريني على تونس سنة ١٣٤٧م — ٧٤٨ﻫ . فقد كان هذا السلطان يقرب العلماء

ويلزمهم شهود مجلسه ، ويتجمل بمكانهم فيه ، فلما قدم على تونس . أحضر معه جماعة من علماء المغرب ، فاتصل ابن خلدون بهم بوساطة والده ، وقرأ عليهم كثيراً من كتب العلم والادب . من هؤلاء العلماء (عبد المهيمن) امام المحدثين والنحاة في المغرب ، أخذ عنه ابن خلدون سماعاً واجازة الامهات الست ، وموطأ ابن مالك ، وكتاب السير لابن اسحق ، وكتاب ابن الصلاح في الحديث . ومنهم شيخ العلوم العقلية (محمد بن ابراهيم الآبلي) قرأ عليه ابن خلدون العلوم الرياضية والمنطق وسائر الفنون الحكمية حتى برز فيها .

ولم يكد ابن خلدون يبلغ السابعة عشرة من سنه . حتى مات والداه وأكثر أشياخه ، درجوا جميعاً في الطاعون الجارف الذي اجتاح تونس سنة ١٣٤٩م ، فلما جلا بنو مرين عن تونس . وعاد من كان معهم من العلماء إلى المغرب ، شعر ابن خلدون بالوحشة والتعطل عن طلب العلم ، وفكر في اللحاق بشيوخه في المغرب . ومع ان الوزير (ابن تافراكين) المسيطر على الدولة وقتئذ استدعاه إلى كتابة العلامة عن سلطانه ابي اسحق الحفصي ، وهي « كتابة الحمد لله والشكر لله بالقلم الغليظ مما بين البسملة وما بعدها من مخاطبة او مرسوم » . فان ابن خلدون لم يقبل هذه الوظيفة الا وهو ينوي في نفسه تركها والرحلة من تونس إلى المغرب عند أول فرصة تتاح له .

٣ ــ فلما قام امير قسنطينه الحفصي يطالب بعرش تونس خرج السلطان ابو اسحق للقائه ومعه ابن خلدون ، فانهزم السلطان وجماعته ، ونجا ابن خلدون بنفسه ، والتجأ إلى مدينة (أبّه) ، ثم انتقل منها إلى (تبسة) ، ثم إلى (قفصه) ، حيث التقى فيها بمحمد بن المزني صاحب الزاب ، فصحبه إلى (بسكرة) ، ثم رحل بعد ذلك إلى (تلمسان) فالتقى فيها بسلطان المغرب ابي عنان ، ووزيره الحسن بن عمر ، ثم سافر إلى (بجاية) .

ولما عاد السلطان ابو عنان إلى فاس جرى ذكر ابن خلدون عنده ، فاستدعاه إلى فاس سنة ١٣٥٤م ــ ٧٥٥هـ . ونظمه في أهل مجلسه العلمي، واستعمله في كتابته للتوقيع عنه ، فكثر بذلك حساده . وازدادت الوشايات والسعايات به عند السلطان ابي عنان . ومما قوى هذه السعايات اتصال ابن خلدون بالأمير محمد ابي عبد الله

الحفصي ، الذي كان يعمل في السر وهو معتقل في فاس على الفرار من معتقله لاسترجاع امارته في (بجاية) ، استنصر هذا الامير بابن خلدون ، ووعده بتوليته منصب الحجابة ، إذا هو ساعده على الفرار ، فغفل ابن خلدون عن التحفظ ، واستجاب لنداء الأمير الحفصي ، ونمي الخبر إلى السلطان ابي عنان فأمر بالقبض عليه ، وعلى الأمير وزج بهما في السجن سنة ١٣٥٦م — ٧٥٧ﻫ ، ثم اطلق بعد ذلك سراح الأمير ، وبقي ابن خلدون مسجوناً مدة سنتين ، إلى أن مات السلطان ابو عنان سنة ١٣٥٨م — ٧٥٩ ﻫ ، فبادر وزيره الحسن بن عمر إلى إطلاقه ، وإعادته إلى ما كان عليه .

فلما ثار امراء بني مرين على الوزير الحسن بن عمر ، وسلطانه السعيد ، الصغير السن ، التفت جماعة منهم حول الامير منصور ابي سليمان لتنصيبه ملكاً عليهم ، والتفت جماعة أخرى حول الامير أبي سالم الذي عاد من منفاه في الاندلس مطالباً بالعرش . فانضم ابن خلدون إلى الأمير أبي سالم ، ونشر دعوته ، وخرج اليه مع طائفة من وجوه أهل الدولة ، ثم دخل العاصمة في ركابه ، فرعى له أبو سالم هذه السابقة، واستعمله في كتابة سره وانشاء مخاطباته سنة ١٣٥٩م — ٧٦٠ ﻫ .

قال ابن خلدون يصف اسلوبه في انشاء المخاطبات : « وكان اكثرها يصدر عني بالكلام المرسل ، من دون ان يشاركني أحد ممن ينتحل الكتابة في الاسجاع ، لضعف انتحالها ، وخفاء المعاني منها على اكثر الناس ، بخلاف غير المرسل ، فانفردت به يومئذ وكان مستغرباً عند من هم أهل هذه الصناعة » .

ثم ان السلطان ابا سالم ولى ابن خلدون خطة المظالم ، ففرح بهذا المنصب الجديد ، واخذ نفسه بالشعر ، فنظم خلال ذلك كما يقول « الكثير من البحور ، المتوسطة بين الاجادة والقصور » ، ولما ثار الوزير عمر بن عبد الله على السلطان ابي سالم ، ونصب على الملك (ابن تاشفين) ، أقر ابن خلدون على ما كان عليه . ولكن ابن خلدون لم يقنع بذلك لأنه كان كما يقول « يسمو بطغيان الشباب إلى أرفع مما كان عليه » ، فعتب على الوزير عمر ، لما كان له عنده من سوابق ، ورأى ان يهجره وينقطع عن دار السلطان مغاضباً له .

٤ — ثم غادر فاس وسافر إلى الاندلس بعد ان صرف أولاده وامهم إلى اخوالهم

في قسنطينة ، فحط بجبل الفتح ، ثم خرج منه إلى غرناطة ، فاستقبله السلطان أبو عبدالله ، ووزيره لسان الدين الخطيب ، ورحبا به أجمل ترحيب ، لما كان له من سوابق عندهما يوم كانا في فاس ، ثم نظمه السلطان « في علية أهل مجلسه واختصه بالنجاء في خلوته ، والمراكبة في ركوبه ، والمواكبة،والمطايبة ، والمفاكهة في خلوات أنسه » .

ولما اراد ابو عبد الله ان يعقد الصلح بينه وبين ملك (قشتالة) الذي استولى على (أشبيلية) واتخذها عاصمة لملكه ، أوفد ابن خلدون اليه سفيراً لمفاوضته في ذلك ، فاستقبله هذا الملك استقبالاً جميلاً ، لعلمه بمنزلته ومكانة اسرته ، ووعده باعادة املاك اجداده اليه ، إذا هو رضي بالبقاء في خدمته، فرفض ابن خلدون هذا العرض ، وعاد إلى غرناطة بعد اتمام سفارته ، ومعه من الهدايا اشياء ثمينة حملها إلى السلطان أبي عبدالله ، فأقطعه السلطان قرية بمرج غرناطة ، فرأى عندئذ أن يستقدم زوجته وأولاده من قسنطينة، فتوافرت له بعد وصولهم اليه اسباب الراحة والطمأنينة، ولم يعكر صفوه في مقامه الاّ شعوره بانقباض صديقه لسان الدين الخطيب ، وتنكره له خوفاً من تعاظم نفوذه لدى السلطان ، فأخذ يفكر في مغادرة الاندلس قبل ان تفسد السعايات ما بينه وبين لسان الدين الخطيب من أواصر المودة . وبينا هو يفكر في ذلك جاءه كتاب من سلطان (بجاية) يدعوه إلى الالتحاق به لتولي منصب الحجابة، فاستأذن سلطان غرناطة في الارتحال عنه ، دون اطلاعه على شيء من انقباض لسان الدين الخطيب ، فارتمض السلطان لفراقه ، ولم يسعه الاّ الإذن له بالسفر بعد مرور نحو ثلاث سنوات على مجيئه إلى الاندلس .

٥ ــ فلما وصل ابن خلدون إلى (بجاية) احتفل سلطانها محمد ابو عبد الله محمد بقدومه، وولاّه منصب الحجابة وفاءً له بعهد سابق كان قد أخذه على نفسه ، يوم كان معتقلاً في فاس . والحجابة كما يقول ابن خلدون هي استقلال صاحبها « بالدولة . والوساطة بين السلطان وأهل دولته ، لا يشاركه في ذلك أحد » ، وقد وصف ابن خلدون عمله في الحجابة فقال : « أمر السلطان أهل الدولة بمباكرة بابي ، واستقللت بحمل ملكه ، واستفرغت جهدي في سياسة اموره ، وتدبير سلطانه ، وقدّمني للخطابة بجامع القصبة ، وأنا مع ذلك عاكف بعد انصرافي من

تدبير الملك غدوة على تدريس العلم أثناء النهار بجامع القصبة لا انفك عن ذلك » ، ولكن سرعان ما تصرفت بابن خلدون الأحوال. فلم يدم اغتباطه بمنصبه الجديد الا سنة واحدة . وذلك ان سلطان (بجاية) قتل في معركة دارت بينه وبين ابن عمه السلطان ابي العباس صاحب قسنطينة ، فلما وصل الخبر إلى (بجاية) انقسم الناس إلى طائفتين: طائفة قالت بالبيعة لبعض ابناء السلطان المقتول وطائفة قالت باستقبال صاحب قسنطينة ، فرأى ابن خلدون . وهو لا يزال على رأس الحكومة ، ان يأخذ بالرأي الثاني تنادياً للمشكلات والفتن . فخرج إلى لقاء السلطان ابي العباس . وفتح له أبواب مدينة (بجاية) دون قتال . فأكرمه أبو العباس وأجرى الاحوال على معهودها، إلا ان ابن خلدون لم يطمئن إلى ذلك خوفاً على نفسه من سعاية الواشين . وحسد الحاسدين . وقرر التخلي عن الحجابة . وطلب الإذن له بمغادرة (بجاية) .

٦ ـ واضطربت حياة ابن خلدون السياسية بعد ذلك اضطراباً شديداً . فقصد اولا مدينة (بسكرة) لما بينه وبين صاحبها ابن المزني من صداقة قديمة ، ثم كتب اليه السلطان (ابو حمو) صاحب تلمسان يستقدمه لتوليته منصب الحجابة، فابى ذلك. وآثر البقاء في بسكره . لا لرغبته في اعتزال السياسة بل لعزمه على اتباع أسلوب جديد فيها ، وهو استئلاف القبائل والتأثير بوساطتها في السياسة المغربية ، فتارة كان يحمل شيوخ القبائل على مشايعة سلطان تلمسان ، وتارة كان يحملهم على مشايعة سلطان المغرب . وأدّى ازدياد نفوذه في القبائل إلى خوف سلطان (بسكره) منه ، فطلب هذا السلطان من سلطان المغرب ان يدعو إبن خلدون إلى فاس ، فلم يجد صاحبنا بدأً من تلبية هذه الدعوة ، ولكنه لما غادر (بسكرة) ، وبلغ الصحراء اعترضه بعض شيوخ القبائل ، بايعاز من السلطان (ابي حمو) ، قال ابن خلدون : « اعترضونا هنالك، فنجا من نجا منا على خيولهم إلى جبل (ديدو)، وانتهبوا جميع ما كان معنا وارجلوا الكثير من الفرسان ، وأنا منهم ، وبقيت يومين ضاحياً عارياً ، إلى أن خلصت إلى العمران ولحقت بأصحابي بجبل ديدو » .

ثم واصل ابن خلدون بعد ذلك سفره إلى فاس ، فلما بلغها لقي من كرم الوزير ابن غازي وتوفير جرايته واقطاعه فوق ما كان يحتسب ، فعكف هنالك في ظل الدولة وعنايتها على قراءة العلم وتدريسه .

ولكن الاضطرابات السياسية ، التي حاقت بالمغرب وقتئذ ، لم تلبث أن غيرت مجرى حياته، فقد ظهر اذ ذاك في الافق اميران مرينيان هما الامير عبد الرحمن والأمير أحمد ، قاما يطالبان بعرش المغرب ، فتعاهدا على التعاون حتى يبلغا ما يريدان على ان يكون الملك للأمير أحمد ، وحكم بعض الأقاليم للامير عبد الرحمن ، ولكنهما لم يكادا ينتصران على عدوهما المشترك حتى اختلفا في تأويل ما اتفقا عليه ، وهكذا عادت الفتن والقلاقل إلى المغرب وشعر ابن خلدون معها بوجوب الرحيل إلى مكان هادىء يعتزل فيه السياسة ويخلد إلى الراحة والاستقرار . فسافر إلى الاندلس ثانية (سنة ١٣٧٤) ، فرحب به سلطان غرناطة ترحيباً جميلاً ، الا انه سرعان ما قرر اخراجه من الاندلس ، نزولاً عند رغبة حكام المغرب ، الذين خافوا أن تؤدي اقامة ابن خلدون في الاندلس إلى افساد علاقتهم ببني الأحمر ، ذكروا لسلطان غرناطة في طلبهم ان روابط الصداقة التي بين ابن خلدون ولسان الدين الخطيب ، المغضوب عليه يومئذ ، ستؤدي إلى الكثير من المتاعب، فأبحر ابن خلدون من الاندلس إلى (هنين) ، وهي مرسى تلمسان التابعة للسلطان (أبي حمو) ، فرأى هذا السلطان ان يستخدم ابن خلدون في استئلاف القبائل وحملها على خدمته ، فتظاهر ابن خلدون بقبول طلبه وخرج من تلمسان إلى البطحاء ، ولحق بأولاد عريف ، فتلقوه بالحفاوة والكرامة ، وانزلوه في قلعة (ابن سلامة) .

٧ — وهناك في قلعة (ابن سلامة) شرع ابن خلدون في تأليف كتاب العبر ، فاكمل منه المقدمة على النحو الغريب الذي اهتدى اليه في خلوته ، ثم أقدم على كتابة أخبار العرب والبربر وزناتة من حفظه ، فتبين له ان ما كتبه محتاج إلى التنقيح والتصحيح ، ولم يكن في قلعة ابن سلامة كتب للمراجعة ، فرأى ابن خلدون ان يذهب إلى تونس ، حيث قرار آبائه ، ومساكنهم، وآثارهم، وقبورهم ، للبحث عن المصادر التي يحتاج اليها ، قال : « فبادرت إلى خطاب السلطان (يعني أبا العباس) بالفيئة إلى طاعته والمراجعة ، وانتظرت ، فما كان غير بعيد ، وإذا بخطابه وعهوده بالأمان والاستحثاث للقدوم » .

٨ — وهكذا ظعن ابن خلدون عن اولاد عريف بعد ان اقام في قلعة ابن سلامه اربعة اعوام (١٣٧٤ — ١٣٧٨)، ووافى ابا العباس في ظاهر (سوسة). فأكرم السلطان

وفادته وبرّ مقدمه ، وبالغ في تأنيسه ، وشاوره في مهماته ، ثم ردّه إلى تونس وأوعز إلى وكيله في المدينة بتهيئة كل ما يحتاج اليه . قال ابن خلدون : « فرجعت إلى تونس وأويت إلى ظلٍ ظليل من عناية السلطان وحرمته ، وبعثت إلى الأهل والولد وجمعت شملهم في مرعى تلك النعمة ، والقيت عصا التسيار » . ويظهر ان ابن خلدون لم يشتغل هذه المرة في تونس بغير العلم والتدريس ، فأكب على كتابة تاريخه ، وأكمل منه اخبار البربر وزناته ، وكتب من اخبار الدولتين وما قبل الاسلام ما وصل اليه منها ، ثم توج الكتاب باسم السلطان ابي العباس ورفعه إلى خزانته .

وكان من المؤمل بعد ذلك ان يلقي ابن خلدون عصا الترحال وان يستريح إلى عزلته، الاّ ان حساده الكثيرين أخذوا يوغرون صدر السلطان عليه، فخشي عاقبة هذه السعايات ، وطلب من السلطان ان يخلي سبيله لقضاء فرض الحج ، فاذن له السلطان بذلك، وغادر تونس سنة ١٣٨٢م — ٧٨٤هـ . على سفينة لتجار الاسكندرية .

٩ — فلما وصل ابن خلدون إلى الاسكندرية بعد اربعين ليلة قضاها في البحر أخذ يعد عدة السفر إلى الحجاز ، ولكنه ، لأسباب لا نعرف كنهها حتّى الآن ، قرر تأجيل سفره والذهاب إلى القاهرة ، لقد وصل إلى الاسكندرية لعشر ليال من جلوس الملك الظاهر برقوق على العرش ، فربما أراد بالذهاب إلى القاهرة ان يتصل بهذا الملك الجديد ،او ربما كان له مقصد آخر، ونحن حتّى الآن لا نعرفه . وقد وصف ابن خلدون جمال القاهرة وعظمة مبانيها وأسواقها ، فقال : « فرأيت حاضرة الدنيا ، وبستان العالم ومحشر الامم ، ومدرج الذر من البشر ، وايوان الاسلام ، وكرسي الملك ، تلوح القصور والأواوين في جوه ، وتزهو الخوانق والمدارس والكواكب بآفاقه ، وتضيء الدرر والكواكب من علمائه » .

وما ان دخل ابن خلدون القاهرة حتّى انثال عليه طلبة العلم ، فجلس للتدريس في الجامع الأزهر، ثم اتصل بالسلطان برقوق ، فأبر مقامه، وآنس غربته ، ووفر له الجراية من صدقاته ، وأولاه ثقته ، ثم سماه أستاذاً في المدرسة (القمحية) ، ثم في المدرسة (الظاهرية) ، ثم في مدرسة (صرغتمش)، ثم عهد اليه في ادارة خانقاه البيبرسية ، وهو مؤسسة صوفية هامة ، ثم ولاه القضاء المالكي .

وتدل اخبار ابن خلدون على ان النجاح في التدريس كان أيسر عليه من النجاح في القضاء ، لأنه كان سلس العبارة ، حسن المحاضرة واسع العلم ، لا ينهي كلامه حتى تلاحظه العيون بالتجلة والاحترام . أما عمله في القضاء فقد أثار عليه كثيراً من حملات الحاسدين، واحقاد أصحاب المصالح من الاعيان، لا لأنه كان غريباً عن مصر ، وليس له فيها عصبية يشد بها ازره ، بل لتشدده في الأحكام . قال : « فقمت بما دفع الي السلطان من ذلك المقام المحمود ، ورغبت جهدي بما امنني عليه من أحكام الله ، لا تأخذني في الحق لومة لائم، ولا يزعني عنه جاه ولا سطوة، مسويا في ذلك بين الخصمين. وآخذاً بحق الضعيف من الحكمين .. جانحاً إلى التثبت في سماع البينات واجراء العدل مجراه » . فلا غرو إذا تظلم الناس من صرامة احكامه ، وقوة شكيمته ، قال : « فكثر الشغب علي من كل جانب ، واظلم الجو بيني وبين أهل الدولة » ، فاضطر إلى اعتزال منصبه في القضاء، ووافق ذلك مصابه باهله وولده ، أصابهم وهم في البحر في طريقهم إلى الاسكندرية قاصف من الريح،« فغرقوا وذهب الموجود والسكن والمولود » ، فجزع ابن خلدون لعظم مصابه ، ومال إلى الزهد . ولكن السلطان (برقوق) ظل يغدق عليه نعمه ، ويوليه تأييده ، حتى فرغ منصب القضاء المالكي فأعاده اليه ثانية ، ولما اعتلى السلطان فرج بن برقوق عرش مصر ، بعد وفاة أبيه ، ثبت ابن خلدون في وظيفته ، ثم اضطر إلى عزله بتأثير السعاية والشغب عليه ، وهكذا تولى ابن خلدون قضاء المالكية مرتين في عهد السلطان (برقوق) واربع مرات في عهد السلطان فرج ، ولم يغادر مصر خلال اقامته فيها الا ثلاث مرات قصيرة، مرة إلى مكة للحج ، ومرة إلى دمشق وبيت المقدس ، ومرة أخيرة إلى دمشق في ركاب السلطان (فرج) يوم خرج إلى سورية لصد هجوم تيمور سنة ١٤٠٠ — م . ويشاء القدر ان يبلغ السلطان وهو يقوي اسوار دمشق للدفاع عنها خبر فتنة تحاك عليه في مصر ، فينكفىء عن المدينة عائداً إلى القاهرة خشية من انتقاض الناس عليه هنالك .

فاجتمع بعض علماء دمشق في المدرسة العادلية ، واتفقوا على طلب الامان من تيمور ، وشاوروا نائب القلعة ، فأبى عليهم ذلك ، فخرجوا إلى تيمور متدلين من السور ، واتفقوا بعد اخذ الامان منه على فتح ابواب المدينة ، فلم ينجحوا في سعيهم ، وادى اصرار نائب القلعة على الدفاع عن المدينة إلى ارتباك الأمور وتعقدها ،

فرأى ابن خلدون ان يذهب إلى تيمور بنفسه متدلياً من السور أيضاً ، فاقام عند الطاغية خمسة وثلاثين يوماً مؤملاً أن يحظى منه بما حظي به عند غيره من السلاطين ، فلم ينجح في سعيه ، فعاد بعد ذلك إلى مصر ، وبقي فيها حتى توفاه الله في ١٩ آذار سنة ١٤٠٦ م — ٨٠٨ هـ ودفن في مقبرة الصوفية .

٢ — عصره

تلك هي سيرة ابن خلدون ، وهي كما ترون سيرة رجل جمع بين نزعتين متضادتين في الظاهر ، متحدتين في الباطن . لقد اعدته جبلته للمغالبة ، فصار عالماً مشهوراً ، وفقيهاً مشهوراً ، وسياسياً حاذقاً ، وكانت حياته الشخصية صورة صادقة لحياة عصره . وإذا علمت ان عصره كان عصر تحول وانتقال ، لا بل عصر تفكك واضطراب ، لم تعجب لاضطراب حياته وتقلب أحواله بتقلب حوادث زمانه .

فقد خرجت الاندلس في عصر ابن خلدون من حوزة العرب ، الاّ منطقة صغيرة منها لبني الأحمر ، كانت تشمل غرناطة ، والمرية ، وجبل الفتح .

اما بلاد المغرب فكانت منقسمة إلى ثلاث دول ، وهي : دولة بني مرين في المغرب الاقصى وعاصمتها فاس ، ودولة بني عبد الواد في المغرب الاوسط ، وعاصمتها تلمسان ، ودولة بني حفص في المغرب الأدنى ، وعاصمتها تونس . وكانت رقعة كل دولة من هذه الدول تتسع تارة ، وتتقلص اخرى . وكان افراد كل اسرة حاكمة يتنافسون على الملك ، فيحارب بعضهم بعضاً . وكان السلاطين يقطعون لكل واحد من اولادهم امارة يورثها اولاده من بعده ، فيحارب الأمير أخاه ، او ابن عمه ، او يحارب في بعض الأوقات والده . وكثيراً ما كان حكام الاقاليم يغتنمون فرصة النزاع القائم بين أفراد الاسرة المالكة ، فيستقلون بالحكم ، او كان الوزراء يخلعون سلاطينهم . ثم يولون مكانهم أميراً صغيراً يقومون على وصايته . وهكذا كانت بلاد المغرب في هذا العصر موطن القلاقل والاضطرابات والانقلابات المتتالية ، تغلي فيها الفتن والثورات ، وينقطع فيها حبل الأمن والاستقرار . وإذا علمنا ان القوى

المتنافسة على الحكم كانت تستعين بالعشائر البدوية في الوصول إلى غايتها ، أدركنا مبلغ ما يشعر به الرجل الذي يخوض غمار السياسة ، في هذه الازمنة الزاخرة بالتقلبات ، من شك وخوف وقلق . فقد كانت هذه العشائر أشبه شيء بالجيوش المرتزقة المستعدة للدخول في خدمة هذا الأمير أو ذاك ، وكان بعضها أشبه شيء بدويلات مستقلة ، تجبي الاتاوات باسم الخفارة ، وكثيراً ما كان مصير الحرب بين الفئات المتعارضة رهناً بانضمام العشائر الكبيرة إلى هذه الفئة أو تلك . وقد رأينا ابن خلدون يخوض غمار السياسة في فاس والاندلس وبجايه وغيرها ، ويقيم بين العشائر البدوية مدة من الزمان ، فلا شك ان ما كتبه عن تاريخ المغرب عامة ، وعن العمران البدوي خاصة ، كان ثمرة الملاحظات التي جمعها ، والخبرات التي اكتسبها ، خلال نشاطه السياسي ، بحيث أصبح اضطراب الاوضاع السياسية في المغرب مسرحاً للتجارب الاجتماعية التي أوحت اليه بالكثير من آرائه .

واما المشرق فقد كان بجملته احسن استقراراً من المغرب . والدليل على ذلك ان مصر كانت للمماليك ، يحكمونها مع الديار الحجازية والشامية في شيء من الدعة والسكون . نعم ان موت السلطان في مصر كان مصحوبا في بعض الأحيان بازمات سياسية خطيرة ، غير ان هذه الأزمات كانت محصورة على العموم في دائرة المماليك أنفسهم ، وقلما كان سكان مصر يشتركون فيها ، فلا غرو إذا وجد ابن خلدون في مصر استقراراً نسبياً ، فلم يشتغل فيها الا بالتدريس والقضاء ، ولعل لتقدمه في السن أثراً في ميله إلى الاستقرار ، او لعل تجاربه السابقة في المغرب حملته على تحرير نفسه من المسؤوليات السياسية ، التي كانت عرضة لتقلب السلطان ، تارة ، وهدفاً لدسائس الحساد ووشاياتهم اخرى .

واما العراق فكان تابعاً للجلائريين من المغول ، يمتد حكمهم منه إلى إيران ، الا ان ابن خلدون لم يذهب إلى العراق ، ولم يتصل بحكامه ، بل كانت دمشق نهاية رحلاته إلى الشرق ، وفيها كما رأينا اتصل بتيمور من دون ان يؤثر هذا الاتصال في تغيير مجرى حياته .

واما سائر اقسام العالم الاسلامي فقد كانت في دور انتقال ، نشأت فيه ، بعد انقراض الدولة السلجوقية والدولة المغولية ، عدة امارات ودويلات صغيرة مضطربة ومتفككة ، ثم قامت بعد ذلك حركتان قويتان تعملان على ازالة هذا التفكك ، وهما فتوحات تيمور وقيام دولة بني عثمان .

واما العالم الأوروبي فقد كان خلال هذا العصر على وشك الانتقال من أواخر القرون الوسطى إلى اوائل النهضة . ومع ان ابن خلدون يقول في مقدمته ان «العلوم الفلسفية ببلاد الافرنجة من ارض رومة وما اليها من العدوة الشمالية نافقة الاسواق ، وان رسومها هناك متجددة ومجالس تعليمها متعددة ، ودواوينها جامعة متوفرة ، وطلبتها متكثرة [1] » . فان اشارته السريعة إلى الحياة الفكرية في اوربة لا تدل على أنه كان مطلعاً عليهـــا تمام الاطلاع . لقد كان ابن خلدون معاصراً لحنا فرواسار (Jean Froissart) (١٣٣٧ – ١٤٠٤) في فرنسة ، ولبترارك (Pétrarque) (١٣٠٤ – ١٣٧٤) في ايطاليا ، كما كان معاصراً لحافظ الشيرازي (١٣٢٠ – ١٣٨٩) في ايران ، ولابن بطوطة (١٣٠٤ – ١٣٧٧) والمقريزي (١٣٦٤ – ١٤٤٢) والقلقشندي (١٣٥٥ – ١٤١٨) ولسان الدين الخطيب (١٣١٣ – ١٣٧٤) في البلاد العربية . وليس بين ولادة ابن خلدون ووفاة الشاعر (دانتي) الاّ احدى عشرة سنة . وهذا كله يدل على ان عصر ابن خلدون لم يكن خالياً من أعلام الفكر ، الاّ ان مقدمته فاقت جميع ما كتب في عصره ، وان ظلت مجهولة عند الاوروبيين حتى القرن التاسع عشر .

٣ – آثاره

لابن خلدون عدة كتب ذكرها لسان الدين بن الخطيب في كتاب « الاحاطة بأخبار غرناطة » وهي رسالة في المنطق ، وأخرى في الحساب، وتلخيص لبعض كتب ابن رشد ، وشرح لقصيدة البردة ، وتلخيص لمختصر الامام فخر الدين الرازي ، وشرح

---

١ – المقدمة ، ص: ٤٨١ .

لرجز لسان الدين بن الخطيب في أصول الفقه . ولم يصل الينا شيء من هذه الكتب والرسائل ، ويظهر أنها لم تكن معروفة في ذلك العهد ، ولا جديرة بالاهتمام ، فلم يرد ذكرها في كتب التراجم ، ولا في كتاب « التعريف » الذي ضمنه ابن خلدون ترجمة حياته . على أن ابن خلدون يتحدث في كتاب « التعريف »، عن كتاب آخر في وصف بلاد المغرب ألفه في دمشق ، وقدمه إلى تيمور ، وهو يقع في اثنتي عشرة كراسة صغيرة ، لم يصل الينا منها شيء .

واشهر كتب ابن خلدون التي وصلت الينا « كتاب العبر » الذي اهداه إلى امير المؤمنين أبي فارس عبد العزيز بن أبي الحسن المريني ، وهو يعد بالرغم من تفاوت فصوله في الجودة والاتقان اهم مصدر لتاريخ عصره . وإذا كانت بعض اجزاء هذا الكتاب لا تخلو من النقص في عرض الحوادث وتفسيرها ، فان اجزاءه الأخرى تضيف إلى علم التاريخ وثائق هامة . اما ما تضمنه هذا الكتاب من تاريخ البربر فيعدّ اعظم مصدر تاريخي لحياة القبائل العربية والبربرية في القرون الوسطى .

قال ابن خلدون في ديباجة هذا الكتاب : « فأنشأت في التاريخ كتاباً ، رفعت به عن احوال الناشئة من الأجيال حجاباً ، وفصلته في الاخبار والاعتبار باباً باباً ، وابديت فيه لأولية الدول والعمران عللاً واسباباً ، وبنيته على اخبار الأمم الذين عمروا المغرب في هذه الأعصار ، وملأوا اكناف النواحي منه والأمصار ، وما كان لهم من الدول الطوال أو القصار ، ومن سلف من الملوك والأنصار ، وهم العرب والبربر ، إذ هما الجيلان اللذان عرف بالمغرب مأواهما ، وطاب فيه على الأحقاب مثواهما ، حتى لا يكاد يتصور فيه ما عداهما ، ولا يعرف أهله من أجيال الآدميين سواهما ، فهذبت مناحيه تهذيباً ، وقربته لافهام العلماء والخاصة تقريباً ، وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً ، واخترعته من بين المناحي مذهباً عجيباً ، وطريقة مبتدعة واسلوباً . وشرحت فيه من احوال العمران والتمدن ، وما يعرض في الاجتماع الانساني من العوارض الذاتية ما يمتّعك بعلل الكوائن واسبابها ، ويعرفك كيف دخل اهل الدول من أبوابها ، حتى تنزع من التقليد يدك ، وتقف على احوال ما قبلك من الايام والاجيال وما بعدك[1] » .

---

١ — المقدمة ، ص : ٦ .

ولما كان كتاب العبر مشتملاً على أخبار العرب والبربر وغيرهم من الامم المعاصرة لهم سمّاه ابن خلدون : « كتاب العبر ، وديوان المبتدإ والخبر ، في ايام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر »، ورتبه على مقدمة وثلاثة كتب ، وهي :

المقـــدمة : في فضل علم التاريخ ، وتحقيق مذاهبه ، والالماع بمغالط المؤرخين .

الكتاب الأول : في العمران ، وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية ، من الملك ، والسلطان ، والكسب ، والمعاش ، والصنائع ، والعلوم ، وما لذلك من العلل والاسباب .

الكتاب الثاني : في اخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ مبدأ الخليقة إلى هذا العهد ، وفيه الالماع ببعض من عاصرهم من الامم المشاهير ودولهم ، مثل النبط ، والسريانيين ، والفرس ، وبني اسرائيل ، والقبط ، واليونان ، والروم ، والترك ، والافرنجة .

الكتاب الثالث : في اخبار البربر ومن اليهم من زناتة ، وذكر اوليتهم وأجيالهم ، وما كان لهم بديار المغرب خاصة من الملك والدول .

ثم ان ابن خلدون لما رحل إلى المشرق رأى ان يضيف إلى كتاب العبر « ما نقص من اخبار ملوك العجم بتلك الديار ، ودول الترك فيما ملكوه من الأقطار (1) » فجاء كتابه ، كما يقول ، مستوعباً « اخبار الخليقة » .

ويعدّ الكتاب الثالث من كتاب العبر اهم مرجع للباحثين في تاريخ البربر ، وسبب ذلك ان معظم ما جاء في هذا الكتاب لم ينقله ابن خلدون من مراجع مدونة ، بل اقتطفه من مشاهداته المباشرة خلال اتصاله بمختلف دول المغرب وقبائله ، وكتاب العبر الذي

---

1 ــ المقدمة ، ص : ٦.

بين أيدينا يشتمل على سبعة مجلدات ، جمعت المقدمة والكتاب الأول منه في مجلد واحد ، وهو المعروف في ايامنا هذه باسم مقدمة ابن خلدون .

٤ ــ مقدمة ابن خلدون

تشتمل مقدمة ابن خلدون على قسمين اساسيين : **الأول** هو « المقدمة في فضل علم التاريخ ،وتحقيق مذاهبه، والالماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام،وذكر شيء من أسبابها » ، **والثاني** هو « الكتاب الاول في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو ، والحضر ، والتغلب ، والكسب ، والمعاش ، والصنائع ، والعلوم ونحوها، وما لذلك من العلل والاسباب » .

ويشتمل هذا القسم الثاني على ستة ابواب ، وهي :

الباب الأول، في «العمران البشري على الجملة»، وفيه ست مقدمات :(الاولى) في ان الاجتماع الانساني ضروري ، (والثانية والثالثة والرابعة والخامسة) في قسط العمران من الأرض،وفي الاقاليم وتأثير الهواء في الوان البشر واخلاقهم ، وشؤون معاشهم ، (والسادسة) في الوحي ، والرؤيا ، وفي إصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة او الرياضة ، وفي حقيقة النبوة والكهانة والعرافة .

الباب الثاني ، في العمران البدوي ، والأمم الوحشية ، والقبائل ، وما يعرض في ذلك من الاحوال .

الباب الثالث ، في الدول العامة ، والملك ، والخلافة ، والمراتب السلطانية، وما يعرض في ذلك من الأحوال .

الباب الرابع ، في البلدان والأمصار ، وسائر العمران ، وما يعرض في ذلك من الأحوال .

الباب الخامس ، في المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع ، وما يعرض في ذلك كله من الأحوال .

الباب السادس ، في العلوم واصنافها ، والتعليم وطرقه ، وسائر وجوهه ، وما يعرض في ذلك كله من الاحوال .

ويكفي ان يطلع المرء على عناوين هذه الابواب ليعلم ان الغرض الذي قصد اليه ابن خلدون لم يكن تاريخياً فقط ، بل كان اعم من ذلك ، لأن التاريخ عنده خبر عن الاجتماع الانساني ، فلا يمكنك ان تمحص الاخبار ، وان تميز صدقها من كذبها تمييزاً تاماً الا بمعرفة طبائع العمران . فموضوع المقدمة اذن هو النظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران،وتمييز ما يلحقه من الاحوال لذاته ، وبمقتضى طبيعته ، وما يكون عارضاً لا يعتد به ، وما لا يمكن ان يعرض له . فاذا احطنا باحوال العمران،وتعمقنا في دراسة ظواهره، وكشفنا عن القوانين التي تخضع لها هذه الظواهر، امكننا، إذا روي لنا حادث تاريخي ،ان نحكم بقبوله او تزييفه بحسب مطابقته لأحوال العمران ، أو عدم مطابقته لها . وهذا في نظر ابن خلدون أبلغ في التمحيص من تعديل الرواة وتجريحهم .

فموضوع مقدمة ابن خلدون اذن مستقل بنفسه ، وهو العمران البشري ، والاجتماع الانساني، والبحث فيما « يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال ، مثل التوحش،والتأنس ، والعصبيات،وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر باعمالهم ومساعيهم من الكسب ، والمعاش ، والعلوم والصنائع ، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال (١) » . ومعنى ذلك ان موضوع علم العمران عند ابن خلدون شبيه بموضوع علم الاجتماع عند المحدثين ، لانه يبحث في الظواهر الاجتماعية ، والسياسية ، والاقتصادية ، والثقافية وغيرها ، ويتكلم على العوامل الطبيعية والنفسية المؤثرة فيها .

وابن خلدون يصرح في مقدمته بأن هذا العلم الذي اهتدى اليه علم « مستحدث

---

١ — المقدمة ، ص: ٣٥ من طبعة دار إحياء التراث العربي ، بيروت . وجميع الأرقام الواردة هذا الفصل، تشير الى صفحات هذة الطبعة .

الصنعة غريب النزعة، غزير الفائدة، اعثر عليه البحث، وأدى اليه الغوص(١)»، وانه لم يقف على الكلام في منحى هذا العلم لأحد من الخليقة قبله .

وهو يفرق بين موضوع هذا العلم وموضوع علم الخطابة ، وعلم السياسة المدنية ، لأن موضوع الخطابة انما هو الاقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي ، أو صدهم عنه . ولأن موضوع علم السياسة المدنية هو البحث في تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه. أما علم العمران فانه لا يبحث في شيء من ذلك، بل يبحث في الظواهر الاجتماعية من جهة ما هي ظواهر طبيعية يمكن ادراك اسبابها ، ومعرفة ما يلحقها من العوارض لذاتها . نعم ان عند القدماء مسائل شبيهة بمسائل علم العمران ، مثل ما يذكرونه في اثبات النبوة من ان البشر متعاونون في وجودهم ، وانهم محتاجون في ذلك إلى الوازع والحاكم ، ومثل ما يذكرونه في اصول الفقه في باب اثبات اللغات من ان الناس محتاجون إلى العبارة عن المقاصد بطبيعة التعاون والاجتماع ، ومثل ما يذكره الفقهاء في تعليل الاحكام الشرعية بالمقاصد من ان الزنا والقتل مفسدان للنوع ، وان الظلم مؤذن بخراب العمران . فهذه المسائل التي يذكرونها مبنية على القول بضرورة الاجتماع البشري ، الا انها تجري لهم بالعرض في براهين علومهم ، وإذا قيل ان في كتاب السياسة لآرسطو ، وفي كلام ابن المقفع ، وفي كتاب سراج الملوك للطرطوشي ،جزءاً صالحاً من هذه المسائل ، قال ابن خلدون : ان هذه المسائل غير مستوفاة ، وبراهينها مختلفة وأدلتها غير واضحة ، فدراسة الظواهر الاجتماعية على هذا النحو الذي ذهب اليه أمر مستحدث لم يسبقه إليه أحد . وهو يقول في شيء من الاعتداد بالنفس ان الله الهمه هذا العلم الهاماً ، ثم يعقب على ذلك بعبارة تدل على تحفظه وتواضعه، فيقول: « فان كنت قد استوفيت مسائله وميزت عن سائر الصنائع أنظاره وانحاءه ، فتوفيق من الله وهداية . وان فاتني شيء في احصائه ، واشتبهت بغيره، فللناظر المحقق اصلاحه، ولي الفضل، لأني نهجت له السبيل، واوضحت له الطريق (١) » . ويقول في نهاية الكتاب الاول الذي هو طبيعة

---

١ ــ المقدمة ، ص : ٣٨.   ٢ ــ المقدمة، ص :

العمران : « وقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاية . ولعلَّ من يأتي بعدنا ، ممن يؤيده الله بفكر صحيح ، وعلم مبين ، يغوص في مسائله على أكثر مما كتبنا ، فليس على مستنبط الفن احصاء مسائله ، وانما عليه تعيين موضع العلم، وتنويع فصوله ، وما يتكلم فيه . والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يكمل (١) » .

وكل من طالع مقدمة ابن خلدون اعجب بترتيب موضوعاتها،وتسلسل معانيها ، ودقة الفاظها ، وسهولة اسلوبها ، واعتماد مؤلفها على الحس والتجربة في تعليل مسائلها . فهو كلما ذكر ظاهرة اجتماعية حاول البحث عن اسبابها ، وايد ذلك بالمشاهدات والامثلة الحسية . ويدل تفسيره التجريبي للظواهر الاجتماعية على اعتقاده ان المجتمع الانساني خاضع لنظام طبعي، وان لكل حالة من احواله عوارض ذاتية ، أو اسباباً طبيعية ، فليست طريقته اذن طريقة عقلية مجردة ، وانما هي طريقة استقرائية تجريبية تحاول استخراج القوانين العامة من ملاحظة الظواهر الحسية ، نعم ان بعض المسائل التي تناولها بالبحث لم تفسر تفسيراً وضعياً كافياً ، كمسألة الوحي ، والرؤيا ، والخوارق ، وحقيقة النبوة ، والصفات الالهية ، الا انه لم يسلك في تفسير هذه الظواهر منهجاً نظرياً،إلا لاعتقاده ان الانسان لا يستطيع بطبيعة فكره ان يدرك الحقائق الايمانية دون الاستناد إلى الخبر من الواضع الشرعي ، فموضوع الدين عنده معرفة الحقائق التي أوحى بها الله ، اما موضوع العلم فهو معرفة الحقائق التي يستطيع الانسان ان يحصلها بعقله الطبيعي ، دون معونة خارجية . وعلم العمران ، كغيره من العلوم الحكمية . يدخل في عداد الامور التي يستطيع الانسان ان يدركها بطبيعة فكره .

وهذه الملاحظة الأخيرة وحدها كافية لابراز الفرق بين طريقة ابن خلدون وطريقة من تقدمه من فلاسفة العرب في دراسة الاجتماع الانساني. فالفارابي ينسج في مدينته الفاضلة على منوال افلاطون ، فيتصور مجتمعاً مثالياً لا مجتمعاً حقيقياً ، وابن سينا يعتقد ان في وسع الفيلسوف ان يصلح المجتمع ، وان يحقق الخير والتقدم بما

---

١ ـــ المقدمة، ص: ٥٨٨ .

يسنه من الشرائع العادلة . أما ابن خلدون فانه يبحث في ظواهر المجتمع ،كما هي عليه في الواقع،لا كما يجب أن تكون، ولا أثر في كلامه للاحكام الانشائية ، ولا للمثل العليا التي يجب تحقيقها في التنظيم الاجتماعي والسياسي . انه فيلسوف وضعي ، او قل اذا شئت إنه فيلسوف واقعي او وجودي، يعتقد ان الحياة الاقتصادية وامكانات البشر العقلية ، وحياة الدول ومؤسساتها خاضعة للتطور ، وان هذا التطور مقيد بأسباب طبيعية . وهو يثبت ذلك كله ببراهين مستمدة من الواقع ، ويعلله بالمشاهدات والأمثلة الحسية، فكأن للمجتمع الانساني نظاماً طبيعياً ، لاأثر للافراد في تغيير مجراه ، وكأن البيئة والتربية كافيتان لتعليل منازع الافراد واتجاهاتهم .

وسيتبين لنا عند دراسة المسائل التي تضمنتها مقدمة ابن خلدون ان صاحبها يتصف بالكثير من الأصالة ، وأنه قد تميز على جميع من سبقه من العلماء بوضع أسس علم جديد ، أطلق عليه اسم علم العمران البشري ، أو الاجتماع الانساني ، وفي اضعاف مقدمته كثير من الأفكار التي تشبه أفكار (فيكو) و (مونتسكيو) و (ماكيافللي) و(اغوست كومت) و(كارل ماركس) و(داروين) و(دوركهايم) و (تارد) وغيرهم ، الا ان ظهور مقدمته في القرن الرابع عشر،أي في العصر الذي أعرض فيه الاوروبيون عن الثقافة العربية،ادى إلى تغطيتها بأغطية التغافل ، فما ظنك إذا كان صاحب المقدمة قد عاش في الدور الأول من عصور الانحطاط التي سيطر فيها المغول والمماليك والترك على العالم العربي، فكان مصير أفكاره التي نشرها في تلك البيئة الجامدة كمصير حبات القمح التي يبذرها الفلاح في الأرض القاحلة ، فلم تنتشر ولم تشتهر الا في القرن التاسع عشر ، بعد ان طبعت المقدمة سنة ١٨٥٧ — ١٨٥٨ مرتين ، احداهما طبعة بولاق في مصر باشراف الشيخ نصر الهوريني ، والاخرى في باريس على يد المستشرق (كاترمير) . اما طبعة الهوريني المبنية على مخطوطتي تونس وفاس فهي مشتملة على كثير من الأغلاط ، واما طبعة (كاترمير) فهي اول طبعة علمية مبنية على اربع نسخ خطية ، ثلاث منها محفوظة في المكتبة الوطنية بباريس ، واحداها في المكتبة العامة في مونيخ . ثم توالت بعد ذلك طبعات المقدمة في بيروت والقاهرة ، وأشهر هذه الطبعات طبعة الشيخ عبد الله البستاني (بيروت ١٩٠٠)

وطبعة دار الكتاب اللبناني باشراف يوسف اسعد داغر (بيروت ١٩٥٦) ، وطبعة علي عبد الواحد وافي (القاهرة ١٩٥٧) . وجميع هذه الطبعات ، على تفاوتها في الجودة والاتقان ، لا تزال محتاجة إلى اعادة النظر فيها ، لأنها لم تبن على تحقيق علمي دقيق . وما يقال على طبعات المقدمة يقال كذلك على ترجماتها إلى اللغات الاوروبية ، فان اولى ترجماتها إلى الفرنسية ترجمة (دوسلان) المبنية على طبعة (كاتر مير) ، وهي في ثلاثة أجزاء ، صدر الاول منها سنة ١٨٦٢ ، والثالث سنة ١٨٦٨ بعنوان (Prolégomènes Historiques d'Ibn Khaldoun) ، وثانية هذه الترجمات ترجمة يوسف خوري إلى البرتغالية صدرت في (سان باولو) سنة ١٩٥٨ ، وثالثتها ترجمة روزنتال إلى الانكليزية في ثلاثة اجزاء ، صدرت في (نيويورك) سنة ١٩٥٨ بعنوان (An Introduction to History) ورابعتها ترجمة (فنسان مونتاي) إلى الفرنسية في ثلاثة أجزاء صدرت في بيروت بين عام ١٩٦٧ وعام ١٩٦٨ بعنوان (Discours sur l'histoire universelle) ، وهي اكمل من ترجمة (دوسلان) بديباجتها وحسن اسلوبها ومطابقتها للاصل ، وان كانت لا تنقـل كلام ابن خلدون لفظة لفظة .

وجملة القول ان مقدمة ابن خلدون لم تثر اهتمام الغربيين الا في القرن التاسع عشر ، فلما ادركوا قيمتها أخذوا يترجمونها، ويدرسونها، ويعلقون عليها ، مثال ذلك ان المستشرق النمساوي (هامر بورشتغال) يلقب ابن خلدون بمونتسكيو العرب[1]، ويقول : « قلما وجد بين المؤلفات ما يستحق أن يترجم ترجمة كاملة مثل مقدمة ابن خلدون». ومثال ذلك أيضاً قول (كولوزيو) : « ليس لاحد ان ينكر ان ابن خلدون كشف عن مناطق مجهولة في عالم الاجتماع ... وانه سبق ماكيافللي، ومونتسكيو، وفيكو إلى وضع علم جديد هو النقد التاريخي »[2] وقول (ناتانيل سميث) : « ان ابن خلدون

١ ـ من رسالة له باللغة الالمانية عنوانها اضمحلال الاسلام بعد القرون الثلاثة الاولى ، نشرت سنة ١٨١٢ .

٢ ـ من دراسة له في « مجلة العالم الاسلامي » الفرنسية عربها عمر فاخوري ونشرها في رسالة عنوانها آراء غربية في مسائل شرقية ، دمشق ١٩٢٥ .

كشف عن ميدان التاريخ الحقيقي وطبيعته ، وهو فيلسوف مثل اوغوست كونت ، وتوماس بكل ، وهربرت سبنسر ، وصل في علم الاجتماع إلى حدود لم يصل اليها كونت نفسه في النصف الاول من القرن التاسع عشر(١) »،وقول (ڤارد) في كتابه علم الاجتماع النظري : « كانوا يظنون ان اول من قال بخضوع الحياة الاجتماعية لمبدإ الحتمية هو مونتسكيو او فيكو، في حين ان ابن خلدون، وهو من رجال القرن الرابع عشر ، كان قد قال بذلك قبلهما بمدة طويلة »،وقول (روبرت فلنت) في كتابه تاريخ فلسفة التاريخ : « ان اول كاتب اتخذ البحث في التاريخ موضوعاً لعلم خاص هو ابن خلدون » ، وقول (دي بور) في تاريخ الفلسفة في الاسلام : في مقدمة ابن خلدون « كثير من الملاحظات النفسية والسياسية الدقيقة ، وهي في جملتها عمل عظيم مبتكر »،ان ابن خلدون « أول من حاول أن يربط بين تطور الاجتماع الانساني وبين علله القريبة مع حسن الادراك لمسائل البحث وتقريرها مؤيدة بالادلة المقنعة . . وهو يرى ان للمدنية وللعمران البشري قوانين ثابتة يسير عليها كل منهما في تطوره » وقول (توينبي): « لا شك ان مقدمة ابن خلدون أعظم عمل من نوعه خلقه أي عقل في أي زمان ومكان (٢) » . ولا حاجة إلى إيراد أقوال أخرى غير هذه للبرهان على المنزلة التي يتمتع بها ابن خلدون في نظر علماء الغرب،فهو مفكر مبدع ، درس الظواهر الاجتماعية بعقل هادىء رصين ، وآمن بمبدإ الحتمية الاجتماعية ، وفسر حوادث التاريخ تفسيراً فلسفياً مرضياً،وان كان لم يطبق في كتاب العبر قوانين العمران التي سنّها في مقدمته . وإذا كانت بعض نظرياته الاجتماعية تضعه في مقدمة فلاسفة التاريخ ، فانّ كلامه على الكسب والمعاش والصنائع يضعه في مقدمة علماء الاقتصاد ، وهو أول من حاول ان يربط التطور الاجتماعي بأسباب طبيعية،وان كان لا يشير إلى مسائله الكبرى ، ولا ينوه بموضوعه ومنهجه،الا تنويهاً مجملاً ، وقد قلنا سابقاً : ليس على مستنبط الفن احصاء جميع مسائله واستيفاؤها . ومع ان العلماء الذين جاؤوا

---

١ ــ من كتاب له عنوانه ابن خلدون مؤرخ واجتماعي وفيلسوف .

٢ ـ دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، نقله الى العربية محمد عبد الهادي ابو ريدة ، القاهرة ١٩٣٨، ص : ٢٧٧ ـ ٢٧٨ .

٣ـ A. J. Toynbee, A Study of History, 2e ed. London, 1935 III, p. 332.

ابن خلدون في العالم العربي لم يواصلوا ابحاثه الاجتماعية لاكمال ما ينقصها ، فان آراءه السياسية والاجتماعية قد أثرت في كثير من رجـال السياسة . لا شك ان كل تفكير تاريخي هو تفكير نسبي تابع لظروف الزمان والمكان ، وما يصدق على المجتمعات العربية والقبائل البربرية في عصر ابن خلدون قد يصدق على المجتمعات الاوربية او لا يصدق عليها، ولكننا إذا علمنا ان ابن خلدون قد سبق زمانه بابتكار كثير من النظريات التي لا تزال حتى الآن جديرة بالتقدير . علمنا ان تأثيره يجاوز حدود عصره ، ويضعه في صف العظماء الذين وجهوا العقل البشري توجيهاً جديداً. وقصارى القول ان مقدمة ابن خلدون من روائع الفكر العالمي ، ومؤلفها الذي عاش في القرن الرابع عشر استطاع ان يهتدي بتجربته وقوة فكره إلى وضع أسس علم جديد مبني على طريقة وضعية ، وهو علم العمران البشري أو الاجتماع الانساني .

* * *

فلسفة ابن خلدون

إذا ذكر ابن خلدون ، ذكر معه الاهتمام بالنقد التاريخي ، والبعد عن علم ما بعد الطبيعة ، والتحرر من قيود الفلسفة المشائية ، فهو وان كان لم يطبق طريقته التاريخية في تمحيص الاخبار وتحقيقها تطبيقاً دقيقاً ، الاّ أنه برهن كما يقول (بوتول) على انه رائد من روّاد علم الاجتماع الحديث . لقد أراد ان يعلل حوادث التاريخ بطبائع العمران ، فساقه هذا التعليل إلى النظر في موضوع آخر لا يقل خطورة عن الموضوع الاول ، وهو ما نطلق عليه اليوم اسم فلسفة التاريخ .

وسنقصر بحثنا في فلسفة ابن خلدون على الالمام بثلاثة موضوعات أساسية ، وهي :

١ — **النقد التاريخي** . ويشتمل على البحث في علم التاريخ ، ومغالط المؤرخين ، وحاجة المؤرخ إلى علم العمران .

٢ — **علم العمران** ، وفيه إشارة إلى اربعة موضوعات ، وهي :

أ — **العمران البشري** على الجملة ، نشأته ، واثر الاقليم والتربة فيه .

ب — **العمران البدوي** ، القبائل ، وصفات البدو .

ج — **العمران الحضري** . نشأة الدولة ، ومنازع الملك فيها وعمرها .

د — **وجوه المعاش** .

٣ — موقف ابن خلدون من العقل والفلسفة .

١ – النقد التاريخي

١ – علم التاريخ

حقيقة التاريخ عند ابن خلدون « انه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم ، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال ، مثل التوحش . والتأنس . والعصبيات ، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع ،وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال (١) » . وهذا القول . الذي استشهدنا به سابقاً ، يدل على ان موضوع التاريخ عند ابن خلدون واسع جداً ، فهو لا ينحصر في أخبار الدول ، والملوك ، والوقائع ، والحروب ، بل يشمل كل ما يطرأ على الحياة الاجتماعية من تغير في مؤسساتها وأوضاعها ، كالتغيرات الاقتصادية والثقافية وغيرها . فكأن المقصود بالتاريخ عنده تاريخ الحضارة،لا التاريخ السياسي وحده ، وكأن موضوعه الشامل يتعدّى حدود التاريخ المحض ، ويحيط بمسائل الفلسفة الاجتماعية ، أو مسائل علم الاجتماع العام .

والتاريخ من الفنون التي يشغف بها الخواص والعوام على السواء ، وسبب ذلك تشوّف الناس جميعاً إلىمعرفة أخبار الماضي ، الاّ أنّ هناك فرقاً بين مفهوم التاريخ عند العوام ، ومفهومه عند الخواص . لأن الخواص يدركون بواطن الأمور على حين أن العوام لا يدركون الاّ ظواهرها . قال ابن خلدون : ان التاريخ فن تتداوله « الأمم والأجيال ، وتشدّ اليه الركائب والرحال ، وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال ، وتتنافس فيه الملوك والأقيال ، ويتساوى في فهمه العلماء والجهال . إذ هو ، في ظاهره ، لا يزيد على اخبار عن الايام والدول ، والسوابق من القرون الأول ، تُنمّقُ فيها الأقوال ، وتضرب فيها الأمثال ، وتطرف بها الاندية إذا غصّها الاحتفال ، وتؤدّي لنا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال ، واتّسع للدول فيها النطـــاق

---

١ – المقدمة ، ص: ٣٥ .

والمجال ، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال ، وحان منهم الزّوال ، وفي باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيّات الوقائع وأسبابها عميق ، فهو لذلك أصيل في الحكمة وعريق ، وجدير بأن يعدّ في علومها وخليق (١) » .

وإذا كان الغرض الأسمى من علم التاريخ معرفة بواطن الامور ، كان من الواجب على المؤرخ أن يعمل على اجتناب المغالط ، وان يجمع في منهجه بين أمرين اساسيين : الاول تمحيص الأخبار ، والثاني تعليل الوقائع

٢ ــ مغالط المؤرخين

كثيراً ما يقع المؤرخون في المغالط لأسباب نفسية أو اجتماعية ، أو لجهلهم بقوانين الطبيعة وأحوال العمران ، ولذلك وجب على المؤرخ تمحيص الأخبار لتمييز الحق من الباطل ، والصدق من الكذب فيهـا ، لأن « الغلط والوهم نسيب للأخبـار وخليل (٢) » ، ولأن الحكايات والروايات « مظنة الكذب ومطية الهذر (٣) » ، ولأن الكذب متطرق « للخبر بطبيعته ، وله اسباب تقتضيه (٤) » ، وهذا كله يوجب على المؤرخ الحقيقي نقد الأخبار لاجتناب الغلط والوهم ، وسبيل ذلك معرفة الاسباب الداعية إلى الكذب .

١ ــ فمن هذه الأسباب **التشيع للاراء والمذاهب** ، « فان النفس ، إذا كانت ، على حال الاعتدال في قبول الخبر ، أعطته حقّه من التمحيص والنظر ، حتّى تتبين صدقه من كذبه ، وإذا خامرها تشيّع لرأيٍ أو نحلة ، قبلت ما يوافقها من الأخبار

---

١ ــ المقدمة ، ص: ٣ ــ ٤ .
٢ ــ المقدمة ، ص: ٤ .
٣ ــ المقدمة ، ص: ١٠ .
٤ ــ المقدمة ، ص: ٣٥ .

لأول وهلة ، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها (١) » يحول بينها وبين الانتقاد والتمحيص ، فتقع في قبول الكذب ونقله .

٢ ــ ومن الاسباب الداعية إلى الكذب في الأخبار **الثقة بالناقلين** ، فإنّ الراوي قد يكون كاذباً ، فإذا وثق المرء به ،نقل كذبه إلى غيره بغير قصد ، ولا سبيل إلى اجتناب مثل هذه الاخطاء الاّ « بالتعديل والتجريح » أي بنقد عدالة الرواة ، وأمانتهم في القول ، وسلامتهم من الكذب .

٣ ــ « ومنها **الذهول عن المقاصد** ، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع ، وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب (٢) » . ومعنى ذلك ان الناقل قد يكون صادقاً في نقله ، ويكون مع ذلك مخطئاً في فهمه ، فإذا نقل الخبر كما عاين وسمع ، وهو ذاهل عن المقاصد ، وقع في الخطأ وهو يظنُّ انه صادق .

٤ ــ ومنها **توهم الصدق** وهو كثير . وإنما يجيء هذا التوهم في الاكثر من جهة الثقة بالناقلين . ولعلنا إذا أردنا انّ نفرق بين هذا السبب والسبب الثاني الذي سبق ذكره نستطيع أن نقول : ان ابن خلدون يريد بتوهم الصدق عدم الثقة بالناقلين وان كثر عددهم ، وتواترت رواياتهم

٥ ــ « ومنها **الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع** ، لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع ، فينقلها المخبر كما رآها ، وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه » ، فإن بعض الدسّاسين قد يلبسون الأمر على الناس أو يصطنعون بعض الوقائع ، فإذا لم يفطن المؤرخ إلى ما يداخل أخبارهم من التلبيس والتصنّع ، ولم يعرف كيف تنطبق الاحوال العامة على الوقائع الجزئية ، لم يستطع أن يجتنب الوقوع في الخطأ .

٦ ــ « **ومنها تقرب الناس في الاكثر لاصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح**

---

١ ــ المقدمة ، ص : ٣٥ .

٢ ــ المقدمة ، ص : ٣٥ .

وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر » . فينسبون اليهم من الأعمال والمآثر ما ليس لهم ، « فيستفيض الإخبار بها على غير حقيقةٍ ، فالنفوس مولعة بحب الثناء ، والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة ، وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ، ولا متنافسين في أهلها » . وذلك كما يحدث في كثير مما يكتبه بعض المؤرخين عن الملوك والوزراء، فيبالغون في وصف مآثرهم ارضاءاً لهم ، وتقرباً إليهم .

٧ ــ ومنها « **الجهل بطبائع الأحوال في العمران** . فإنَّ كل حادث من الحوادث ، ذاتاً كان أو فعلاً ، لا بدَّ له من طبيعة تخصّه في ذاته . وفيما يعرض له من أحواله ، فإذا كان السامع عارفاً بطبيعة الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها ، أعانه ذلك ، في تمحيص الخبر ، على تمييز الصدق من الكذب ، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض (١) » . مثال ذلك ان بعض المؤرخين الجاهلين بطبائع الأحوال في العمران قد ينقلون اخباراً تحكم هذه الطبائع باستحالة حدوثها، فالمسعودي وغيره من المؤرخين مثلاً نقلوا « عن جيوش بني اسرائيل بأن موسى عليه السلام أحصاهم في التيه، بعد أن أجاز من يطيق حمل السلاح خاصة من ابن عشرين فما فوقها فكانوا ست مائة الف أو يزيدون (٢) » . فهذا العدد الذي ذكره المسعودي تحكم طبائع العمران باستحالته ، لأن الذي بين موسى واسرائيل إنما هو اربعة آباء على ما ذكره المحققون ، وكان مقامهم بمصر إلى أن خرجوا مع موسى إلى التيه مائتين وعشرين سنة ، فلا يعقل اذن ان يتشعَّب النسل في مثل هذه المدة ، ويبلغ هذا العدد . ومثال ذلك أيضاً أن جهل المؤرخين بقوانين الطبيعة يوقعهم في كثير من الخطأ عند نقل الأخبار وتسجيلها، مثل « ما نقله المسعودي أيضاً عن الاسكندر لما صدته دواب البحر عن ميناء الاسكندرية، وكيف اتخذ تابوت الخشب ، وفي باطنه صندوق الزجاج ، وغاص فيه ، إلى قعر البحر ، حتى رسم صور تلك الدواب الشيطانية ، التي رآها ، وعمل تماثيلها من أجساد معدنية ، ونصبها حذاء البنيان ، ففرت تلك الدواب حين

١ ــ المقدمة ، ص : ٣٦ .
٢ ــ المقدمة ، ص : ١٠ .

خرجت وعاينتها،وتم له بناؤها في حكاية طويلة،من أحاديث خرافة مستحيلة (١) »
فهـذا الخبر الذي أورده المسعودي يـدل عـلى الجهل بقوانين الطبيعـة لأن الإنسان إذا وضع في صندوق من زجاج ، وضاق عليه الهواء مدة من الزمان هلك في مكانه . وعلاج هذه الطائفة من الاسباب أن يكون المؤرخ عالماً بطبائع الاحوال في العمران ، ملمـّاً بالعلوم الطبيعية وقوانينها ، حتى يستبعد كل ما يخالفها .

٨ – ومن اسباب الوقوع في الخطأ **ولوع النفس بالغرائب ، وسهولة التجاوز على اللسان** ، مثال ذلك ان الناس إذا تحدثوا عن عساكر الدول ، أو اخذوا في احصاء أموال الجبايات ، وخراج السلطان ، ونفقات المترفين ، وبضائع الأغنياء والموسرين توغلوا في العدد ، وتجاوزوا حدود العوائد ، وطاوعوا وساوس الإغراب ، وما ذلك الا لميل النفس إلى المبالغة في نقل الأخبار ، ولعدم تصورها معاني الألفاظ ومفاهيم الاعداد تصوراً واضحاً (٢) .

٩ – ومن أسباب الوقوع في الخطأ **قياس الماضي على الحاضر قياساً مطلقاً** كالذي يسمع أخبار الايام الماضية ، ولا يتفطّن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها ، فيجريها لأول وهلة على ما عرف ، ويقيسها بما شهد ، مع ان الفرق بينهما قد يكون كبيراً ، فيكون ذلك سبباً لوقوعه في مهواة من الغلط . لا شك ان بين الحاضر والماضي تشابهاً ، والماضي كما يقول ابن خلدون « اشبه بالآتي من الماء بالماء (٣) » . ولكن قياس الماضي على الحاضر قياساً مطلقاً لا يخلو من الخطأ ، لأنّ أحوال العـالم والأمم لا تدوم على وتيرة واحدة ، ولذلك كان من الواجب على المؤرخ ، عند المماثلة بين الحاضر والماضي ، أو بين الشـاهد والغـائب، ان يبحث عما بينهمـا من الوفاق والخلاف ، للنجاة من الغلط والوهم .

---

١ – المقدمة : ص: ٣٦ .
٢ – المقدمة ، ص: ١١ .
٣ – المقدمة ، ص: ١٠ .

١٠ ــ على ان هذه الأسباب التي ذكرناها قد تجتمع كلها أو بعضها في آمر واحد ، فيكون الوقوع في الخطأ ناشئاً عن عدة أسباب، لا عن سبب واحد ، مثال ذلك: ان الشهرة كثيراً ما تكون سبباً للوقوع في الوهم والغلط ، لأن كثيراً ممن اشتهر بالشر كان في حقيقته بخلاف ذلك ، وسبب نسبة الشر اليه ما ينقل عنه من الاخبار ، والأخبار يدخلها الذهول عن المقاصد ، ويدخلها التعصّب، والتشيع، والوهم ، ويدخلها الجهل بمطابقة الحكايات للأحوال ، لخفائها بالتلبيس والتصنع ، او لجهل الناقل ، ويدخلها التقرّب لاصحاب التجلة والمراتب الدنيوية بالثناء والمدح ، وتحسين الأحوال ، وإشاعة الذكر بذلك . . « وأين مطابقة الحق مع هذه كلها (١) » .

١١ ــ ولعلنا إذا أردنا ان نلخص أسباب الوقوع في الغلط والوهم نستطيع أن نقسمها بجملتها قسمين ، وهما : **الاغلاط القصدية، والأغلاط اللاقصدية** ، اما **الاغلاط القصدية** ، فهي الأخبار الكاذبة التي يضعها الدساسون لترويج مذهب ، ويلفقونها لترويج مذهب ، او نشر دعوة ، او توفير منفعة ، او اصطناع امر يلبسون به على الناس .

واما **الاغلاط اللاقصدية** فهي الاخبار المخالفة للواقع ، التي ينقلها بعض الرواة عن حسن نية ، لجهلهم ، أو قلة فهمهم ، أو عدم تدقيقهم فيما يسمعون ويشاهدون ، أو لميلهم إلى المبالغة ، وولوعهم بالغرائب ، او لاسترسالهم في قياس الماضي على الحاضر قياساً مطلقاً (٢) .

وقد تجتمع الأغلاط القصدية واللاقصدية في خبر واحد ، كالخبر الذي ينقله مخبر صادق عن مخبر دساس ملفق لثقته به ، أو لعجزه عن تمحيص الخبر الذي يسمعه . لا سيما إذا كان ذلك الخبر موافقاً للمذهب الذي ينتحله .

---

١ ــ المقدمة ، ص : ٢٧٨ .

٢ ــ ساطع الحصري . دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، ص : ٢٧٣ .

٣ – حاجة المؤرخ الى علم العمران في تمحيص الأخبار وتعليل الوقائع

يمكننا الآن بعد الذي ذكرناه من أسباب الوقوع في الغلط والوهم ، ان نبين لكم قواعد اجتنابها . وهي التجرد من الهوى والتشيع ، والتزام الحق ، والاقدام على البحث التاريخي دون غرض سابق ، والعناية بتمحيص كل خبر تخالطه ريبة .

وسبيل ذلك امران اساسيان: **الأول** هو النظر في مبلغ صدق الرواة وأمانتهم، **والثاني** هو النظر في إمكان الوقائع المروية أو استحالتها .

١ – اما **صدق الرواة وعدالتهم** فيتعين بالتجريح والتعديل ، على ما قرره علماء التفسير والحديث في قواعدهم ، فعلماء الحديث يستندون في أبحاثهم إلى ما نقله الرواة من أقوال الرسول وأفعاله ، فينتقدون رواية كل راوٍ ، ولا يقبلون روايته الا إذا كان متصفاً بالعدالة والصدق ، ان موقفهم ازاء الأحاديث المنقولة اليهم كموقف المؤرخ إزاء الاخبار والوقائع ، وابن خلدون يقرن بينهم وبين المؤرخين ، فيقول « وكثيراً ما وقـــع للمؤرخين والمفسرين وائمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم على مجرد النقل غثاً أو سميناً (١) » ، الا أنه يرى مع ذلك ان بين طريقة تمحيص الأخبار الشرعية ، وطريقة تمحيص الاخبار التاريخية فرقاً جوهرياً . وسبب ذلك ان الاحكام التي تبنى على الأخبار الشرعية **أحكام انشائية** ، تعين واجبات المكلفين ، وتأمرهم بالعمل او بالترك ، ويكفي في وجوب العمل بالاحكام الشرعية حصول الظن بصحة الخبر ، والتجريح والتعديل كافيان لتوليد هذا الظن ، ولإيجاب العمل بمقتضاه .

أما الاحكام التي تتضمنها الاخبار التاريخية فهي «**أحكام خبرية** » محضة،لا تأمر بالعمل ، أو بالترك ، بل تقرر الواقع كما هو ، ولذلك كان من الضروري النظر في مطابقتها او عدم مطابقتها للوقائع ، وهـــذا لا يمكن أن يتم بطريق التجريح والتعديل،أي بنقد عدالة المخبرين وامانتهم، بل يحتاج الى أمر آخر . قال ابن خلدون:

---

١ – المقدمة ، ص ٩ .

« إنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية ، لأن معظمها تكاليف انشائية اوجب الشارع العمل بها متى حصل الظن بصدقها ، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط . أما الاخبار عن الواقعات ، فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة ، ولذلك وجب ان ينظر في امكان وقوعه ، وصار فيها ذلك اهم من التعديل ومقدماً عليه ، اذ فائدة الانشاء مقتبسة منه فقط ، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة » .

ومعنى ذلك ان ابن خلدون يفرق هنا بين الموجود في الذهن ، والموجود في الخارج ، ويقول ان الأحكام الشرعية أحكام ذهنية يطلب العمل بموجبها . نعم ان العمل يفضي الى حدوث الشيء في الخارج ، وفقاً لمقتضيات هذه الأحكام ، ولكن الاحكام الشرعية لا تتقيد بما هو موجود في الخارج ، بل توجب ان يكون الموجود في الخارج مطابقاً لها بخلاف الأحكام العلمية، التي لا تعد صحيحة، الا اذا كانت مطابقة للموجود في الخارج اولاً . ولذلك قال ابن خلدون ان التجريح والتعديل يكفيان لتمحيص الاخبار الشرعية، غير انهما لا يكفيان لتمحيص الأخبار التاريخية .

٢ ـ فلا بد اذن في تمحيص الأخبار التاريخية من أمر آخر أشرنا اليه سابقاً وهو النظر في امكان حدوث الشيء في حد ذاته ، أو في استحالته . ولا يمكن النظر في هذا الامكان أو هذه الاستحالة الا بمعرفة طبائع العمران . قال ابن خلدون : « تمحيصه (اي تمحيص الخبر) انما هو بمعرفة طبائع العمران ، وهو أحسن الوجوه واوثقها في تمحيص الاخبار ، وتمييز صدقها من كذبها ، وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة ، ولا يرجع الى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع . وأما اذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح»[1]. وليس المقصود بالامكان هنا الامكان المطلق ، وانما المقصود به الامكان الطبيعي ، قال ابن خلدون : « فليرجع الانسان إلى أصوله ، وليكن مهيمناً على نفسه ، ومميزاً بين طبيعة الممكن والمستحيل بصريح عقله ومستقيم فطرته ، فما دخل في نطاق

---

١ ـ المقدمة ، ص: ٣٧ .

الامكان قبله وما خرج عنه رفضه . وليس مرادنا الامكان العقلي المطلق ، فان نطاقه اوسع شيء، فلا يفرض حداً بين الواقعات، وإنما مرادنا الامكان بحسب مادة الشيء»(١) . ولا تم لنا معرفة الامكان بحسب مادة الشيء الا اذا بنينا احكامنا الخبرية على العلم ، فعلم الطبيعة يعيننا على استبعاد الأخبار المخالفة للقوانين الطبيعية . وعلم العمران يعصمنا من قبول الأخبار الزائفة ، المخالفة لقوانين الحياة الاجتماعية . وفي ذلك يقول ابن خلدون : « فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الاخبار بالامكان والاستحالة ، أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه ، وما يكون عارضاً لا يعتدّ به ، وما لا يمكن ان يعرض له . واذا فعلنا ذلك كان لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الاخبار . والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه ، وحينئذ فاذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران ، علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه ، وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً ، يتحرّى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه (٢) » .

فلعلم العمران اذن فائدتان : **الأولى** ذاتية له . وهي غرضه الذاتي المباشر من حيث انه يبحث عن القوانين المحيطة بالظواهر الاجتماعية ، وهذا شأن جميع العلوم الطبيعية، لأن الغرض الذاتي المباشر لكل علم منها هو مجرد الوقوف على طبيعة طائفة من الظواهر والالمام بقوانينها ، **والثانية** فائدة غير مباشرة وغير ذاتية ، وهو انه يعصم المؤرخين من الوقوع في مهاوي الغلط ، ومن قبول الأخبار التي تحكم طبيعة العمران بامتناع حدوثها .

١ ـ المقدمة ، ص : ١٨٢ .

٢ ـ المقدمة ، ص : ٣٧ ـ ٣٨ .

٢ — العمران البشري على الجملة

العمران عند ابن خلدون « هو التساكن والتنازل في مصر او حلة للأنس بالعشير ، واقتضاء الحاجات ، لما في طباعهم من التعاون على المعاش [١] »، وهو نوعان : العمران البدوي ، والعمران الحضري .

فالعمران البدوي هو الذي يكون في الضواحي وفي الجبال ، وفي الحلل المنتجعة من القفار واطراف الرمال .

والعمران الحضري هو الذي يكون بالامصار والمدن للاعتصام بها،والتحصّن بجدرانها .

وسواء أكان العمران بدوياً أم حضرياً ، فإن له احوالاً تخصّه بمقتضى طبعه،لأن لكل حادث من حوادث العالم ذاتاً كان أو فعلاً طبيعة تخصه في ذاته ، وفيما يعرض له من أحواله [٢]، واذا كان لكل حقيقة وجودية عوارض ذاتيّة تلحقها بمقتضى طبيعتها ، كان لا بدّ من ان يكون لها علم يخصّها . وهذا يصدق على الاجتماع الانساني بدوياً كان او حضرياً ، فإنّ له طبيعة تخصّه ، وعلماً يخصّه . وموضوع هذا العلم، كما بينا سابقاً هوالبحث فيما يعرض لطبيعة العمران من الأحوال التي تحدث فيه بمقتضى طبعه ، وهو ذو مسائل مختلفة تتناول ما يلحق العمران من العوارض الذاتية واحدة بعد اخرى . وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً .

ولا يكفي في هذا العلم ان يكونَ ذا موضوع مستقل عن موضوعات العلوم الاخرى ، بل يجب ان يكون للظواهر التي يفحص عنها علل وأسباب تفسّرها ، وقوانين طبيعية تضبطها. وهذان الشرطان متوافران في علم العمران البشري، لأن موضوعه مستقل عن غيره ، ولأن جميع الأحوال التي يتناولها بالبحث خاضعة

---

١ — المقدمة ، ص : ٤١ .

٢ — المقدمة ، ص :٣٥ — ٣٦ .

لقوانين طبيعية . والدليل على ذلك قول ابن خلدون انه يريد ان يبحث « في طبيعة العمران في الخليقة ، وما يعرض فيها من البدو ، والحضر ، والتغلب ، والكسب ، والمعاش ، والصنائع ، والعلوم ونحوها ، وما لذلك من العلل والاسباب [1] » . وقوله : « ونحن الآن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من احوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية [2] » .

وكثيراً ما نجده يستعمل لفظ طبائع العمران للدلالة على ان للاجتماع الانساني قوانين طبيعية ، مثل قوله : ان « للعمران طبائع في احواله » ، وقوله : ان المؤرخ يجب ان يكون « عارفاً بطبائع الحوادث والاحوال في الوجود ومقتضياته [3] » ، وقوله : « كلامنا في وظائف الملك والسلطان ورتبته انما هو بمقتضى طبيعة العمران ووجود البشر [4] » . واشارته في عدة مواضع من مقدمته الى طبيعة الملك ، وطبيعة العصبية ، وطبائع الاكوان ، وطبيعة الوجود . واذا علمنا ان للفظ الطبيعة عنده معنى آرسطياً، وهو دلالته على الصورة النوعية للشيء — أي على مبدإ حركات الشيء — وعلى سائر عوارضه الذاتية، علمنا ان المقصود بطبيعة العمران تعليل جميع احواله بأسباب طبيعية ، وقوانين حتمية ، لا تقع بالاختيار، بل بضرورة الوجود وترتيبه . فالهرم مثلاً ، اذا نزل بالدولة ، كان حدوثه طبيعياً كالهرم في المزاج الحيواني ، فانه من الامراض المزمنة ، لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها ، لأنه طبيعي ، والامور الطبيعية لا تتبدل [5] . والمجتمع الانساني ايضاً ينتقل من طور الى طور، فطور الحضارة يتبع طور البداوة ، والملك غاية العصبية، وهو يقع بضرورة الوجود وترتيبه . فهذه الاقوال كلها تدل على أن ابن خلدون يعتقد ان ظواهر الاجتماع الانساني مقيدة بقوانين طبيعية ، كغيرها من ظواهر الطبيعة ،

---

١ — المقدمة ، ص : ٣٥ .
٢ — المقدمة ، ص : ٤٠ .
٣ — المقدمة ، ص : ٣٦ .
٤ — المقدمه ، ص : ٢٣٦ .
٥ — المقدمه ، ص : ٢٩٣ — ٢٩٤ .

وهي ضرورية الوجود . لقد قال (مونتسكيو):ان القوانين هي الروابط الضرورية الناشئة عن طبائع الاشياء ، وهذا القول لا يختلف كثيراً عن كلام ابن خلدون على طبائع العمران وطبائع الاكوان ، ان لاحوال المجتمع الانساني في نظره قوانين تخصها بمقتضى طبائعها ، وهذه القوانين ضرورية :

وسنقصر كلامنا الآن على الالمام بحقيقتين اساسيتين ، وهما : نشأة العمران البشري ، والعوامل المؤثرة فيه .

١ ـ نشأة العمران البشري :

آ ـ يبدأ ابن خلدون كلامه على العمران البشري بقوله : « ان الاجتماع الانساني ضروري»، ويعبر الحكماء عن ذلك بقولهم ان الانسان مدني بالطبع ، أي لا بدّ له من الاجتماع . ولذلك سببان :

الأول اضطرار الانسان الى التعاون مع أبناء جنسه على تحصيل حاجته من الغذاء . **والثاني** اضطراره الى التعاون معهم على دفع عادية الحيوانات الضارية .

قال ابن خلدون : « ان قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من الغذاء ، غير موفية له بمادة حياته منه ... فلا بدّ من اجتماع القدر الكثيرة من ابناء جنسه ليحصل القوت لهم(١)» . وكذلك « الواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة، فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة، ولا تفي قدرته ايضاً باستعمال الآلات المعدّة للمدافعة لكثرتها وكثرة الصنائع والمواعين المعدّة لها، فلا بدّ في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه (٢) » .

---

١ ـ المقدمة ، ص: ٤٢ .
٢ ـ المقدمة ، ص: ٤٢ .

فالتعاون ضروري اذن لتحصيل الغذاء ، كما هو ضروري لمدافعة الحيوانات الضارية . ولولا ذلك لما تمت حياة الانسان،لما ركبه الله عليه من الحاجة الى الغذاء،والدفاع عن النفس،في سبيل بقائه وحفظ نوعه ، فحاجة الافراد الى التعاون هي التي تدفعهم الى التساكن، وإذا تفرّق الناسُ لم يكن هنالك عمران بدوي، ولا عمران حضري .

ب — على ان هذا الاجتماع اذا حصل للبشر ، ولم يكن لهم وازع يدفع بعضهم عن بعض ، لم يتمّ بقاؤهم . وسبب ذلك ان في طباع البشر ميلاً الى العدوان والظلم .

والظلمُ من شيمِ النفوسِ فان تجدْ ذا عفةٍ فلعلةٍ لا يظلـــــمُ

وانى للفرد دفع هذا العدوان بنفسه ، انه لا يستطيع دفعه الا بالسلاح والسلاح موجود لجميع الناس ، فلا بدّ اذن من شيء آخر يدفع عدوان الافراد بعضهم عن بعض ، وهو الذي يسميه ابن خلدون وازعاً . وسنبين فيما بعد ان هذا الوازع هو الذي بنى عليه ابن خلدون نظريته في نشوء الملك والدولة. قال: «ان البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم الاّ باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم . واذا اجتمعوا دعت الضرورة الى المعاملة واقتضاء الحاجات . ومدّ كل واحد منهم يده الى حاجته يأخذها من صاحبه،لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض ، ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة . ومقتضى القوة البشرية في ذلك . فيقع التنازع المفضي الى المقاتلة . وهي تؤدي الى الهرج . وسفك الدماء ، واذهاب النفوس المفضي الى انقطاع النوع ... (ولذلك) استحال بقاؤهم فوضى ، دون حاكم يزع بعضهم عن بعض ، واحتاجوا من أجل ذلك الى الوازع . وهو الحاكم عليهم ، وهو بمقتضى

الطبيعة البشرية الملك القـــاهر المتحكم [1] » ، فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دون الدولة والملك متعذر، لما في طباع البشر من العدوان الداعي الى التنازع[2] .

ومعنى ذلك كله انه لا بدّ في العمران البشري من سياسة ينتظم بها امره وسلطة وازعة تأخذ حق الضعيف من القوي ، وتحقق العدل بين الناس .

ولسنا نريد الآن ان نفصل القول في طبيعة هذا الوازع،فاننا سنعود اليه عند البحث في نشوء الدولة وتطورها، ولكننا نريد ان نقول: ان ابن خلدون يلاحظ ان الوازع للانسان في المجتمعات البشرية ليس وازعاً مفروضاً من عند الله يأتي به واحد من البشر دائماً،« لأن الوجود والحياة للبشر قد تم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه ، أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم ، وحملهم على جادته ، فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة الى المجوس الذين ليس لهم كتاب ، فانهم اكثر أهل هذا العالم ، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلاً عن الحياة » . وليس المقصود بهذا القول ان الوازع الديني غير موجود عندهم على الاطلاق، لأن للمجوس ديناً، وان لم يكن لهم كتاب سماوي منزل،المهم في ذلك كله أن نعلم أن الوازع ضروري للعمران البشري ، لأن الحياة الاجتماعية لا تستقيم الاّ به .

٢ ــ **العوامل المؤثرة في العمران البشري :**

العوامل المؤثرة في العمران البشري كثيرة ، منها ما هو طبيعي ، ومنها ما هو اقتصادي ، ومنها ما هو نفسي واجتماعي .

آ ــ **العوامل الطبيعية** ــ من العوامل الطبيعية تأثير الهواء ، والاقليم في ألوان

---

١ ــ المقدمة ، ص : ١٨٧ .
٢ ــ المقدمة ، ص : ٣٧٦ .

البشر،وفي الكثير من احوالهم . فالأقاليم المعتدلة تمتاز باعتدال اهلها في ألوانهم وأجسامهم واخلاقهم وأديانهم ، تكثر فيها المدن والأمصار ، وتزدهر فيها العلوم والصنائع والملل والشرائع . أما الأقاليم المنحرفة فهي قليلة العمران ، وأهلها أقرب الى الحيوانات العجم منهم الى الانسان ، لا يؤمنون بنبوة ، ولا يدينون بشريعة ، وهم يسكنون الكهوف والغياض، ملابسهم من أوراق الشجر او الجلود ، وبناؤهم بالطين والقصب . وأقواتهم من الذرة والعشب. ان شدة الحرارة تسوّد جلود الناس على حين ان الافراط في البرودة يبيضها ، ويتبع ذلك زرقة العيون ، وبرش الجلود وصهوبة الشعور ، واذا سكن جماعة من السودان في الاقاليم المعتدلة او الباردة ، ابيضت الوان اعقابهم بالتدريج ، وكذلك أهل الشمال، اذا سكنوا المناطق الحارة ، اسودت الوان اعقابهم شيئاً فشيئاً .

وكما يؤثر الهواء في الوان البشر وأجسامهم، فكذلك يؤثر في أخلاقهم ، فالسودان وغيرهم من سكان الاقاليم الحارّة متصفون بالخفة والطيش وكثرة الطرب ، مولعون بالرقص على كل توقيع ، لا يدخرون قوت سنتهم ولا شهرهم . أما القاطنون في التلول الباردة فانا نراهم مطرقين اطراق الحزن ، مفرطين في النظر الى العواقب ، حتى ان الرجل منهم ليدخر قوت سنتين ، ويباكر الاسواق لشراء قوت يومه ، مخافة ان ينقص شيئاً من مدخره .

اضف الى ذلك ان اختلاف الاقاليم في الخصب يؤثر في ابدان البشر واخلاقهم وانماط حياتهم . فأهل القفار الفاقدون للحبوب يتعودون شظف العيش ، فتجدهم أحسن حالاً في اجسامهم واخلاقهم من اهل المدن المنغمسين في النعيم ، لأن كثرة الأغذية،وكثرة الاخلاط الفاسدة تولدان في الجسم فضلات رديئة ، ينشأ عنها انكساف وقبح في الاشكال ، لكثرة اللحم ، وكثيراً ما تغطي الرطوبات العفنة على اذهان المولعين بكثرة

الأكل بما يصعد الى أدمغتهم من أبخرتها الرديئة ، فيؤدّي ذلك الى البلادة والانحراف عن الاعتدال . (١)

ب- **العوامل الاقتصادية** - من العوامل الاقتصادية المؤثرة في احوال البشر اختلاف نحلتهم من المعاش ، لما في ذلك من الألفة ، والاعتياد ، والممارسة . فالمرء إذا الف شيئاً صار هذا الشيء من جبلته وخلقته ، وإذا مارس عملاً من الأعمال عادت آثاره على نفسه . وقد يؤدي تأثير العوامل الاقتصادية إلى اكساب الناس شجاعة او فطنة او اخلاقاً محمودة ، أو الى اكسابهم اخلاقاً مذمومة ، أو ذلاً او انقياداً . والدليل على ذلك ان خلق التجار في نظر ابن خلدون أبعد عن المروءة من خلق الرؤساء ، وان الصنائع تكسب صاحبها عقلاً . فالنحلة المعاشية تحمل الافراد على القيام ببعض الأعمال المعيّنة ، فاذا تكررت هذه الاعمال عادت آثارها على النفس ، وولدت فيها عادات وملكات راسخة ، لان الانسان ، كما يقول ابن خلدون ابن عوائده ومألوفه ، لا ابن طبيعته .

أضف إلى ذلك أن الترف متى حصل لأهل العمران دعاهم بطبيعة الحال إلى التأنق في الاحوال المنزلية ، والى طاعة الشهوات ، حتى اذا استفحل اقترن بارتفاع الأسعار . واذا عظمت نفقات الحضارة خرجت عن القصد الى الاسراف ، فتذهب المكاسب في النفقات ، ويزداد الاملاق والخصاصة ، ويعجز الفقراء عن شراء ما يحتاجون اليه ، وهـذه كلها مفسدة للأخلاق ، فما بالك اذا كان الحصول على الحاجات لا يتم الاّ بالكد والتعب ، وكان تحصيل المعاش مصحوباً بالتحيل ، والكذب ، والمغامرة ، والغش ، والخلابة، والسرقة ، والفجور « وهكذا يموج بحر المدينة بالسفلة من أهل الأخلاق الذميمة ، ويجاريهم فيها كثير من ناشئة الدولة وولدانهم (٢)». فالاخلاق الحاصلة من الترف هي في نظر ابن خلدون عين الفساد ، ومع

١ - في كتاب روح القوانين لمونتسكيو اشارة الى تأثير الطبيعة والاقليم في طبائع الامم وسير التاريخ ، وهي قريبة بعض الشيء من كلام ابن خلدون.

٢ - المقدمة ، ص : ٣٧٣ .

ذلك ، فان الحضارة تفيد اصحابها عقلاً ، لأنها قائمة على استجادة العلوم والصنائع ، وهذه كلها تكسب صاحبها فطنة وذكاء . وسنعود الى الكلام على هذه العوامل الاقتصادية عند البحث في المعاش ووجوهه .

ج ـ **العوامل النفسية ـ الاجتماعية** ـ من العوامل النفسية ـ الاجتماعية المؤثرة في العمران البشري **سلطان العادة** ، والميل الى **التقليد** ، وقوة **العصبية** .

١ ـ اما **سلطان العادة** فانه اذا استحكم في النفوس صدّها عن الخروج على المألوف ، فلا تكاد النفوس تحدث سرّها بمخالفة ، ولا يختلج في ضميرها انحراف عن الطاعة ، كان هناك قسراً اجتماعيّاً شبيهاً بالقسر الذي تكلم عليه (دوركهايم) . وليس أدلّ على ذلك من قول ابن خلدون : « فان من ادرك مثلاً اباه وأكثر أهل بيته يلبسون الحرير والديباج ، ويتحلون بالذهب في السلاح والمراكب ، ويحتجبون عن الناس ، في المجالس والصلوات ، فلا يمكنه مخالفة سلفه في ذلك الى الخشونة في اللباس والزي والاختلاط بالناس ، اذ العوائد حينئذ تمنعه وتقبح عليه مرتكبه ، ولو فعله لرمي بالجنون والوسواس في الخروج عن العوائد دفعة ، وخشي عليه عائدة ذلك وعاقبته في سلطانه (١) . »

ومعنى ذلك ان للعادات والتقاليد المنتشرة في المجتمع سلطاناً على نفوس الأفراد ، لأن الانسان كما قلنا آنفاً ابن عاداته ومألوفه ، لا ابن طبيعته وجبلته «فلا يكاد احد يتصور عصياناً أو خروجاً الا والجمهور منكرون عليه ذلك ، مخالفون له ، فلا يقدر على التصدّي لذلك ، ولو جهد جهده (٢) » .

٢ ـ واما الميل الى **التقليد** فهو يدعو الافراد والجماعات الى التشبه بعضهم ببعض ، فالولد يقلد أباه ، والمتعلم يقلد معلمه ، والمغلوب مولع ابداً بالاقتداء بالغالب في شعاره ، وزيه ، ونحلته ، وسائر احواله ، وعوائده ، والخلف يأخذ عن السلف ،

---

١ ـ المقدمة ، ص : ٢٩٤ .

٢ ـ المقدمة ، ص : ٢٩٦ .

والآخر يقلد الأول ، فيتبع آثاره حذو النعل بالنعل ، والدول اللاحقة تقلد الدول السابقة في عاداتها وتقاليدها ، ونمط حضارتها، والرعية تقلد حكامها، لأن « عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه ، كما يقال في الامثال الحكمية ، الناس على دين الملك (١) » وسبب هذا التقليد اعتقاد المقلِّد ان المقلَّد اكمل منه ، فيوقره ، ويعظمه ، ويحاكيه في أفعاله وسائر صفاته ، ولولا اعتقاد الكمال لما كان المغلوب مولعاً بالاقتداء بالغالب، ولا كان الابناء متشبهين دائماً بابائهم ومعلميهم .

٣ ـ واما **العصبية** فهي نزعة طبيعية في البشر تؤدي الى الاتحاد والالتحام والتعاضد بين أفراد النسب الواحد ، وهي ترجع في الأصل الى صلة الرحم ، فإنّ ذوي القربى والارحام لا يزالون يتعاطفون ، ويلتحمون ، ويتعاضدون في أمورهم ، حتى يصبحوا شخصاً واحداً . والقريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو الاعتداء عليه ، ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك . وأهل النسب الواحد يتعاونون على دفع العدوان عن انفسهم ، وكلما كانت القرابة أدنى كانت العصبية أقوى .

ولكن العصبية لا تقتصر على صلة النسب والقرابة بالمعنى الضيق ، بل تشمل ايضاً لحمة **الحلف والولاء** ، والدليل على ذلك ان الفرد قد ينتقل من نسب الى آخر بحلف أو ولاء ، فيتناسى نسبه الأول ، ويلتحم بأصحاب النسب الجديد ، فيجري عليه ما يجري عليهم من احكام . ومتى وجد النسب ، ولم يكن معلوماً لم تتولد العصبية ، لأنه لا قيمة للعصبية الا بثمراتها من نعرةٍ ، وقودٍ ، وحمل دية ، فاذا حصلت هذه الثمرات بسبب حلف ، أو ولاء ، أو رقٍ ، أو اصطناع ، ولم يكن هناك قرابة طبيعية، حصلت العصبية . لذلك قال ابن خلدون : « إن اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريبة منها » (٢) . وان « النسب وان كان طبيعياً فانما هو وهمي (٣) » . فلا يؤثر النسب في الالتحام الا اذا كان هنالك

---

١ ــ المقدمة ، ص : ٢٩ .
٢ ــ المقدمة ، ص : ١٢٩ .
٣ ــ المقدمة ، ص : ١٨٤ .

صحبة وعشرة ، « فإن المعنى الذي كان به الالتحام انما هو العشرة ، والمدافعة ، وطول الممارسة ، والصحبة بالمربى والرضاع وسائر أحوال الموت والحياة(١) » .

ثم ان العصبية تختلف باختلاف الحياة البدوية والحضرية ، فأهل البدو أشدّ عصبية من أهل الحضر ، ولذلك كانت الامم الوحشية اقدر على التغلب من الامم الحضرية . وسبب ذلك ان حالة البداوة تقتضي بطبيعتها وجود عصبية قوية ، لأن الدفاع عن الحي لا يتم الاّ على أيدي الانجاد المعروفين بالشجاعة ، ولا ينجحون في دفاعهم الا اذا كانوا عصبة وكتلة واحدة ، أما أهل الحضر ، فانهم يكلون أمرهم في المدافعة عن أموالهم وانفسهم الى واليهم الذي يسوس امرهم ، أو الى الحامية التي تتولى حراستهم (٢) .

وسنبين فيما بعد ان للعصبية تأثيراً في تأسيس الملك، لأن الملك انما يحصل بالتغلب والتغلب انما يكون بالعصبية ، ولكن الملك اذا استقر في طائفة معينة ، وتوارثه أصحابه واحداً بعد آخر في أعقاب كثيرة ، ألفه الناس ، واعتادوه ، ورسخ في نفوسهم حب الانقياد لأصحابه ، فلا يحتاجون الى كبير عصبية في المحافظة عليه ، بل يكون استظهارهم بالموالي ، والمصطنعين ، أو بالعصائب الخارجين عن نسب أصحاب الملك ، أو بالجنود المرتزقة . وقد تعرقل العصبية تأسيس الدولة واستقرارها اذا كانت الأوطان كثيرة العصائب ، والسبب في ذلك اختلاف الآراء والأهواء ، وميل العصائب المختلفة الى الانتقاض على الدولة .

وكما تؤثر العصبية في تأسيس الملك فكذلك تؤثر في انتشار الدعوة الدينية ، بل الشرائع والديانات ، وكل امر يحمل عليه الجمهور ، فلا بدّ فيه من العصبية ، ومتى انتشرت الدعوة الدينية عادت على العصبية فأثرت فيها ، لأن الديانة تؤلف قلوب أصحابها ، وتوحد منازعهم ، وتذهب بالتنافس والتحاسد ، وتحمل على التعاون والتعاضد،وتزيد الدولةفي أصلها قوة علىقوة العصبيةالتي كانت لها . لقد كانالعرب

---

١ ــ المقدمة ، ص: ١٨٤ .

٢ ــ المقدمة ، ص: ١٢٥ .

أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض لتفرق عصبياتهم من جهة ، ولغلظتهم وأنفهم وحبهم للرياسة من جهة ثانية ، فلما جمعتهم ديانة واحدة ، وتألفت كلمتهم ، استطاعوا ان يتغلبوا على جموع الفرس والروم . فالعصبية تؤثر في نجاح الدعوة الدينية ، والاجتماع الديني يضاعف قوة العصبية .

يتبين لكم من كل ما تقدم ان سلطان العادة ، والميل الى التقليد ، وقوة العصبية تؤثر في الاجتماع البشري تأثيراً عميقاً ، لأنها تصد الافراد عن الخروج على المألوف ، وتحملهم على التشبه بعضهم ببعض ، وتدعوهم الى الالتحام ، والاتحاد ، والتعاضد ، والتعاون ، والتناصر .

٣ ــ العمران البشري في تطور دائم :

ان الاجتماع الانساني ، كما يقول ابن خلدون لا يبقى على حال واحدة . ومنهاج مستقر ، « انما هو اختلاف على الأيام والأزمنة ، وانتقال من حال الى حال ، وكما يكون ذلك في الاشخاص والأوقات والامصار ، فكذلك يقع في الآفاق ، والاقطار ، والأزمنة ، والدول (١) » .

وسبب ذلك « ان عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه .. وأهل الملك والسلطان . اذا استولوا على الدولة والأمر ، فلا بد من ان يفزعوا الى عوائد من قبلهم . فيأخذون الكثير منها ، ولا يغفلون عوائد جيلهم مع ذلك ، فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول ، فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ، ومزجت من عوائدهم وعوائدها ، خالفت ايضاً بعض الشيء ، وكانت للأولى أشد مخالفة ، ثم لا يزال التدريج في المخالفة ، حتى ينتهي الى المباينة بالجملة ، فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان ، لا تزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة (٢) » .

---

١ ــ المقدمة ، ص : ٢٨ .

٢ ــ المقدمة ، ص : ٢٩ .

فاذا كانت كل حالة من احوال العمران تحمل اثراً من آثار الماضي ، وتترك هي نفسها بعد زوالها أثراً في الأحوال التي تجيء بعدها ، كان لا بدّ من تطور العمران البشري بالتدريج خطوة خطوة ، وجيلاً بعد جيل .

ولكن التبدّل الذي يقع في العمران قد يكون في بعض الأحيان كلياً ودفعة واحدة لا تدريجياً ، كالطاعون الجارف الذي يذهب بأهل الجيـــل ، ويطوي محـــاسن العمران ، ويمحو آثاره ، وفي هذه الحالة ينتقض العمران بانتقاض البشر ، وتخرب الأمصار والمصانع ، وتندرس المعالم ، وتخلو الديار والمنازل دفعة واحدة . قال ابن خلدون : « وإذا تبدلت الأحوال جملة ، فكأنما تبدل الخلق من أصله ، وتحوّل العالم بأسره ، وكأنه خلق جديد ، ونشأة مستأنفة ، وعالم مُحدَث (1) » .

ولعدد السكان في نظر ابن خلدون علاقة بتطور العمران ، فكلما كان عدد السكان أكثر كانت الصناعات والأعمال أغزر ، لأن الصنائع كما يقول ابن خلدون انما تستجاد إذا احتيج اليها وكثر طالبها ، وإذا ضعفت أحوال المصر ، وأخذ في الهرم بانتقاض عمرانه وقلة ساكنه ، تناقص فيه الترف ، ورجع الناس إلى الاقتصار على الضروري من احوالهم ، فتقلّ الصنائع التي كانت من توابع الترف . ولعدد السكان تأثير أيضاً في قوة العصبية ، لأن العصبية إنما هي بكثرة العدد ووفوره ، ونسبة الدول في اعمارها إنما هي على نسبة القائمين فيها ، فاذا بلغ عدد السكان نهايته بلغ تطور الدولة ذروته .

وليست فكرة التطور الاجتماعي عند ابن خلدون الاّ حاله خاصة من تطور الكائنات عامة . قال ابن خلدون : « انا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والاحكام ، وربط الأسباب بالمسببات ، واتصال الاكوان بالاكوان ، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض ، لا تنقضي عجائبه في ذلك ، ولا تنتهي غاياته . وابدأ من ذلك بالعالم المحسوس الجثماني ، واولاً عالم العناصر

---

1 ــ المقدمة ، ص : 33 .

المشاهدة ، كيف تدرج صاعداً من الأرض إلى الماء ، ثم إلى الهواء ، ثم إلى النار ، متصلاً بعضها ببعض ، وكل واحد منها مستعد إلى أن يستحيل إلى ما يليه صاعداً وهابطاً ، ويستحيل بعض الاوقات ، والصاعد منها الطف مما قبله ، إلى أن ينتهي إلى عالم الأفلاك ، وهو ألطف من الكل،على طبقات اتصل بعضها ببعض ، على هيئة لا يدرك الحس منها الا الحركات فقط،وبها يهتدي بعضهم إلى معرفة مقاديرها وأوصاعها ، وما بعد ذلك من وجود الذوات التي لها هذه الآثار فيها ، ثم انظر إلى عالم التكوين ، كيف ابتدأ من المعادن ثم ، النبات ، ثم الحيوان ، على هيئة بديعة من التدريج ، آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات مثل الحشائش وما لا بذر له ، وآخر أفق النبات مثل النخل والكرم متصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون والصدف ، ولم يوجد لهما الا قوة الحس فقط . ومعنى الاتصال في هذه المكونات ان آخر أفق منها مستعد بالاستعداد القريب لأن يصير أول افق الذي بعده، واتسع عالم الحيوان، وتعددت أنواعه،وانتهى في تدريج التكوين إلى الانسان صاحب الفكر والروية ، ترتفع اليه من عالم القردة الذي اجتمع فيه الحس والادراك ، ولم ينته إلى الرويّة والفكر بالفعل ، وكان ذلك أول افق من الانسان بعده ، وهذا غاية شهودنا (١) » .

ففي هذا النص كما ترون اشارة إلى ما في العالم من النظام والترتيب والارتباط بين الاسباب والمسببات . وفيه أيضاً اشارة إلى اتصال جميع الموجودات بعضها ببعض ، وإلى امكان استحالة آخر أفق من كل نوع إلى أول افق من النوع الذي يليه ، وفيه ايضاً اشارة واضحة إلى أن لكل أفق من هذه الانواع صفات يتميز بها عن غيره، وفيه أخيراً إشارة صريحة إلى ان انواع الحيوان متصلة،وان افق الانسان يلي افق القردة في مراتب التطور ، وهذا كله يذكرنا بنظريات التطور الحديثة ولا سيما النظرية الدروينية التي تجعل الاشكال الحية كلها منحدرة من أصل واحد مشترك . قال ابن خلدون : « ان الوجود كله في عوامله البسيطة والمركبة على ترتيب طبيعي

---

١ – المقدمة ، ص : ٩٥ – ٩٦ .

من اعلاها وأسفلها متصلة كلها اتصالاً لا ينخرم . وان الذوات التي في آخر كل افق من العوالم مستعدة لأن تنقلب إلى الذات التي تجاورها من الاسفل والاعلى استعداداً طبيعياً ، كما في العناصر الجسمانية البسيطة ، وكما في النخل والكرم آخر أفق النبات مع الحلزون والصدف من افق الحيوان ، وكما في القردة التي استجمع فيها الكيس والادراك ، مع الانسان صاحب الفكر والروية [1] » . فالتطور عام اذن في الوجود ، وهو يشمل عالم العناصر ، وعالم النبات ، وعالم الحيوان ، وعالم الانسان ، وليس تطور العمران البشري بتأثير العوامل الطبيعية والاقتصادية والنفسية والاجتماعية الا مظهراً من مظاهر هذا التطور العام. ومع ان ابن خلدون لم يكن أول فيلسوف عربيّ اخذ بنظرية التطور ، الا ان تصريحه باتصال عالم الانسان بعالم القردة ، وقوله بالتطور التدريجي ، والتطور الكلي في العمران البشري ، يكسب هذه النظرية عنده طرافة خاصة . وسنعود إلى الكلام على هذه النظرية عند بحثنا في تطور الدولة .

---

١ ــ المقدمة ، طبعة كاترمير ، ج ٢ ، ص : ٣٧٣ .

٣ ــ العمران البدوي

مما اعان ابن خلدون على الفحص عن طبيعة العمران البدوي اتصاله بالقبائل البدوية المنتشرة في مختلف الأقطار المغربية . فان هذه القبائل كانت كما قلنا أشبه شيء بقوات مسلحة مستعدة للدخول في خدمة هذا الأمير أو ذاك ، حتى ان بعضها كان بمثابة دويلات صغيرة تجبي الاتاوات باسم الخفارة ، وقد رأينا في كلامنا على حياة ابن خلدون انه حاول ان يمثل، دوراً كبيراً في سياسة المغرب باستئلاف القبائل واستتباعها ، فأكسبه ذلك خبرة في شؤون البدو ، وسيطرة معنوية عليهم ، حتى صار قادراً على توجيههم إلى خدمة من يشاء من سلاطين المغرب . فكلامه على العمران البدوي اذن ليس كلاماً نظرياً ، وإنما هو كلام مطابق للواقع،مستمد من المشاهدات والخبرات المباشرة .

آ ــ العمران البدوي طبيعي

ان أول شيء يقرره ابن خلدون هو القول ان أجيال البدو طبيعية في الوجود . فاذا كان اختلاف البشر في أحوالهم ، انما هو باختلاف نحلتهم من المعاش ، كان لا بدّ من التفريق بين الأجيال التي تكتفي بالضروري من الحاجات ، والأجيال التي تطلب الزائد على الضروري منها ، كالتأنق في الملابس ، وتوسيع البيوت ، وتخطيط الأمصار ،وما يتبع ذلك من الرفه والدعة والترف . فالأجيال الأولى هم البدو الذين يسكنون الجبال والصحراء البادية ، والأجيال الثانية هم الحضر الذين يسكنون المدن والامصار ، وكل من هذين الجيلين ضروري في الوجود .

ثم ان هؤلاء البدو الذين ينتحلون المعاش الطبيعي،ويقتصرون على الضروري من الحاجات ، ثلاثة أقسام :

١ – قسم ينتحل الفلاحة من الزراعة والغراسة .

٢ – قسم ينتحل القيام على الحيوان من الغنم ، والبقر ، والمعز ، والنحل ، لنتاجها واستخراج فضلاتها .

٣ – وقسم ينتحل القيام على الابل في الصحراء .

وجميع هؤلاء مقتصرون على الضروري من الأقوات ، يتخذون البيوت من الشعر ، أو الشجر،او الطين،أو الحجارة غير المنجدة ، قصد الاستظلال لا غير ، حتى انهم قد يستغنون عن ذلك كله ، ويأوون إلى الغيرا نوالكهوف ، «أما أقواتهم فيتناولون منها يسيراً بعلاج أو بغير علاج البتة الا ما مسته النار (١) » .

فمن كان منهم معاشه في الزراعة والفلاحة ، كان المقام به أولى من الظعن والارتحال، وهؤلاء أقرب البدو إلى أهل الحضر ، وهم سكان المدر والقرى والجبال من عامة البربر والأعاجم .

ومن كان معاشهم في السائمة مثل الغنم والبقر ، فهم الرحل الذين يرتادون المسارح والمياه لحيواناتهم ، ويسمون « شاوية »،ومعناه القائمون على الشاء والبقر ، فلا يبعدون في القفار لفقدان المسارح الطيبة ، وهؤلاء مثل البربر ، والترك، والتركمان، والصقالبة .

أما من كان معاشهم في الابل ، فهم اكثر ظعناً ، وأشد بداوة ، وأبعد في القفر مجالاً . لأن الإبل لا تعيش في مسارح التلول ، بل تعيش في الصحراء ، وقوام حياتها على مراعي القفر وورود مياهه ، والتقلب خلال فصل الشتاء في نواحيه ، فراراً من أذى البرد إلى دفء الهواء . وهؤلاء مثل البدو من العرب ، والبربر ، وزناتة ، والاكراد ، والترك ، والتركمان،وهم أشد الناس توحشاً، ينزلون من أهل الحضر منزلة الوحش المفترس غير المقدور عليه .

---

١ – المقدمة ، ص : ١٢١ .

وجميع هذه الأجيال البدوية طبيعية ، لانها تقتصر في حياتها على انتحال المعاش الطبيعي من استعمال الفلاحة ، والزراعة ، والقيام على الحيوان .

ب ـ العمران البدوي أقدم من العمران الحضري .

وإذا كان البدو يقتصرون على الضروري في أحوال معاشهم ، وكان الضروري أقدم من الكمالي وسابقاً عليه ، كان العمران البدوي أصلاً للعمران الحضري ، لأن أول مطالب الانسان الحصول على الضروري ، ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلاّ إذا كان الضروري حاصلاً له ، هذا معنى قولهم : خشونة البداوة قبل رقة الحضارة .

لذلك كان البدوي كثير التشوف إلى حياة المدن، يسعى اليها للحصول على ما يريده من الرياش ، وأسباب الترف ، أما الحضري فلا يتشوف إلى احوال البادية الا لضرورة تدعوه اليها ، أو لتقصير عن أحوال أهل مدينته .

ومما يشهد أن البدو أصل للحضر ومتقدم عليه ان أهل المدن أكثرهم من اهل البدو الذين عدلوا عن الشظف الذي في الضواحي إلى الترف الذي في الحضر . فأحوال الحضارة ناشئة اذن عن أحوال البداوة . ومع ذلك فان « كل واحد من البدو متفاوت الأحوال من جنسه ، فرب حي أعظم من حي ، وقبيلة أعظم من قبيلة ، ومصر أوسع من مصر ، ومدينة أكثر عمرا نا من مدينة (١) » .

ج ـ احتياج أهل البدو الى أهل الامصار

لما كان عمران البادية أقل من عمران الحواضر والأمصار ، كان أهل البدو محتاجين إلى أهل الحضر في الامور الضرورية .

---

١ ـ المقدمة ، ص : ١٢٢ .

وسبب ذلك ان الامور الضرورية في العمران ليست موجودة كلها لأهل البدو ، وانما توجد لديهم في مواطنهم أمور الفلاحة ، وامور رعاية الماشية . وإذا علمنا أن مواد الفلاحة مفقودة لديهم ، وان الصنائع كالنجارة والخياطة والحدادة لا توجد لديهم بالكلية، علمنا انهم لا يستطيعون الاستغناء عن الحضر في ضروريات معاشهم . دع ان النقود من الدراهم والدنانير لا توجد لديهم الاً بالعرض ، فإذا أرادوا الحصول على شيء من المواد الضرورية لهم بادلوا أهل الحضر بما لديهم من غلات الزراعة ، وأعيان الحيوان ، وفضلاته،البانا،وأوبارا،وأشعاراً على سبيل المعاوضة . ولذلك كانت حاجتهم إلى أهل الأمصار أشد من حاجة هؤلاء اليهم . فهم اذن محتاجون إلى أهل الأمصار بطبيعة وجودهم . وما داموا في البادية ولم يحصل لهم ملك ولا استيلاء على الأمصار المجاورة ، فهم يذعنون لمطالب أهل الحضر متى دعوهم إلى ذلك ، فإن كان في المصر ملك حملهم على طاعته قهراً ، وان كان فيه رئيس حملهم على طاعته اما طوعاً ببذل المال لهم ، واما كرهاً ان تمت قدرته عليهم . وكثيراً ما تجدهم مضطرين إلى طاعة ملك المصر ، أو رئيسه ، حرصاً على بقائهم ، سيما إذا كانوا عاجزين عن مفارقة تلك النواحي إلى جهات أخرى مغمورة بغيرهم من البدو ، وهكذا يكون أهل البدو محتاجين الى اهل الامصار ومغلوبين لهم بالجملة .

وإذا علمنا ان الصنائع لا تكمل الاً بكمال العمران الحضري ، علمنا ان العمران البدوي ، القانع بالضروري من المعاش ، خال من الصنائع بالجملة ، وإذا وجد فيه بعضها لم يكن كاملاً ولا مستجاداً ، بل كان بمقدار الضرورة من جهة ما هو وسيلة إلى غيره ، وكلما كانت القبيلة أعرق في البداوة ، وأبعد عن العمران الحضري، كانت الصنائع فيها أقل ، ولهذا نجد البدو المتوحشين في القفار إذا احتاجوا إلى شيء من نتاج الصنائع جلبوه من الامصار .

د — عصبية أهل البدو أقوى من عصبية أهل الحضر .

ان الالتحام بين أفراد القبيلة الواحدة لا يتم الاً بالعصبية ، وسبب ذلك ان البدو لا ستطيعون أن يدافعوا عن أنفسهم الا إذا كانوا عصبة واحدة . لأن وحدة العصبية

تزيد التحامهم الاجتماعيَ،وتقوي شوكتهم ، وإذا كانت عصبيتهم أشدّ من عصبية أهل الحضر فمرد ذلك إلى سببين :

الاول ان انساب أهل البدو أقل اختلاطاً من انساب اهل المدن ، لأنها صريحة ومحفوظة ، لا يدخلها اختلاط أجنبي ، ولا يعرف فيها شوب .

والثاني ان حياة البدو تقتضي بطبيعتها وجود عصبية قوية ، لأن الدفاع عن الحي لا يتم إلا على أيدي رجال القبيلة ، ولا يصدق دفاعهم ، ولا ذيادهم عن حيهم ، الاّ إذا كانوا عصبة واحدة ، وأهل نسب واحد .

ان عدوان أهل المدن بعضهم على بعض تدفعه الدولة بما لديها من سلطان ، وكذلك العدوان على المدن من خارجها يدفعه سياج الأسوار . أو تدفعه الحامية من أعوان الدولة . اما عدوان افراد القبيلة بعضهم على بعض،فلا يدفعه الاّ مشايخهم وكبراؤهم بما وفر في نفوس الأفراد لهم من الوقار والتجلّة ، وكذلك العدوان الخارجي على القبيـــلة لا يدفعه الا فتيان الحي المعروفون بالشجاعة ، ويشترط في هؤلاء الفتيان ان يكونوا عصبة واحدة ، لأن ما جعل الله في قلوب الناس من الشفقة والنعرة على ذوي الأرحام وقرباهم موجودة لديهم بالطبع ، وبها يكون التعاضد والتناصر . أما اهل المدن فقلّ ان تصيب احداً منهم نعرة على صاحبه ، لأنهم متفردون في أنسابهم ، فإذا أظلم الجو يوم الحرب تسلل كل واحد منهم يبغي النجاة لنفسه ، فلا يقدرون من أجل ذلك على سكنى القفر ، لأن سكنى القفر تحتاج إلى المدافعة، ولا تم المدافعة الاّ بالقتال ، ولا بد في القتال من العصبية .

ومع ذلك فإنّ عصبيات أهل البدو قد تكون متداخلة ، لأنّ القبيلة إذا كانت مؤلفة من عدة بطون ، كان لكل بطن عصبية خاصة به ، وكان للقبيلة كلها عصبية واحدة جامعة . فاذا كانت إحدى العصبيات الخاصة أقوى من غيرها تغلبت على سائر العصبيات ، وجمعت بينها حتى تتولى قيادتها . ومعنى ذلك ان القبيلة إذا كانت مشتملة على عصائب كثيرة كان « لا بدّ من ان تكون واحدة منها هي الغالبة على

الكل حتى تجمعها وتصيرها عصبية واحدة شاملة لجميع العصائب ، وهي موجودة في ضمنها (١) » . ولو كانت جميع العصائب متكافئة في القوة لما وقع فيها مزاج أصلاً . فهناك اذن عصبيات جزئية وعصبية كلية . والقبيلة المختلفة العصائب أضعف من القبيلة الموحدة ، قال ابن خلدون : إذا كان « في أحد الجانبين عصبية واحدة جامعة لكلهم ، وفي الجانب الآخر عصائب متعددة » ، فالجانب « الذي عصائبه متعددة لا يقاوم الجانب الذي عصبيته واحدة » ، لأن « العصائب إذا كانت متعددة وقع بينها من التخاذل ما يقع في الوحدان المتفرقين الفاقدين للعصبية . وسبب ذلك ان كل عصابة منهم تنزل منزلة الواحد (٢) » .

هـ ــ صفات البدو على الجملة

ان العمران البدوي يكسب أهله صفات خاصة ، لأنهم يعيشون في القفار والبوادي، ويقنعون بالضروري من الحاجات .

١ ــ فاولى صفات أهل البدو اختصاصهم **بنكد العيش،وشظف الأحوال،وسوء المواطن،**تحملها عليهم الضرورة التي عينت لهم هذه القسمة . وسبب ذلك ان الذين معاشهم على الزراعة والغراسة تدعوهم طبيعة حياتهم إلى الاكتفاء بالضروري من الحاجات ، أما الذين يقوم معاشهم على الابل ونتاجها ، فان شروط حياتهم تضطرهم إلى التوحش في القفر،لرعيها من شجره،ونتاجها في رماله . والقفر مكان الشظف والجوع والضيق،فإذا تعودوا الشظف وألفوه تمكن من نفوسهم،حتى يصير خلقاً لهم وجبلة ، وإذا لم يتعودوه مالوا إلى تركه . اما أهل الحضر فان ما تعودوه من الترف والدعة والسكون يجعلهم أقلّ صبراً على شظف العيش ، فلا يتخلون عن حياة المدن، ولا ينزعون إلى البدو ليشاركوهم في أحوالهم، بخلاف البدو،فإنّ أحدهم إذا وجد السبيل إلى الفرار من حاله . وأمكنه ذلك ، لم يتركه .

---

١ ــ المقدمة ، ص : ١٦٦ .
٢ ــ المقدمة ، ص : ٢٧٨ .

٢ ــ وثانية صفات البدو أنهم أكثر حركة وانتقالاً من أهل المدن ، فأحوالهم الطبيعية هي الرحلة والتقلب ، يحبون الظعن في البادية لرعي إبلهم ، ويبحثون عن الأماكن الصالحة لنتاجها ، يعيشون في الخيام أو في الغيران ، « ليس لهم وطن يرتافون منه ، ولا بلد يجنحون اليه ، فنسبة الأقطار والمواطن اليهم على السواء (١) » . ولهذا تجدهم لا يقتصرون على ملكة قطرهم ، وما جاورهم من البلاد ، ولا يقفون عند حدود أفقهم ، فاذا جمعتهم عصبية واحدة وتغلبوا على الأمم المجاورة ، كما وقع للعرب وزناتة وغيرهم ، تركوا موطنهم الأصلي ، وطفروا إلى الاقاليم البعيدة ، فلا غرو إذا كانت دولتهم أوسع نطاقاً ، وأبعد من مراكزها نهاية .

٣ ــ وثالثة صفات البدو انهم أقرب إلى الخير من أهل الحضر . وسبب ذلك « ان النفس إذا كانت على الفطرة كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير أو شر(٢)» . فبقدر ما سبق إلى النفس من أحد الخلقين تبعد عن الآخر ، ويصعب عليها اكتسابه ، فصاحب الخير إذا سبقت إلى نفسه عوائد الخير ، وحصلت له ملكته بعد عن الشر ، وصعب عليه طريقه ، وكذا صاحب الشر إذا سبقت اليه عوائده (٣) . ونحن نعلم ان أهل الحضر ، لكثرة ما يعانون من فنون اللذات ، وعادات الترف ، والاقبال على الدنيا ، والعكوف على الشهوات ، قد تلوثت نفوسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر ، وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من عوائد السوء . أما أهل البدو فانهم ، وان كانوا مقبلين على الدنيا مثل أهل الحضر ، الا ان اقبالهم عليها انما هو في المقدار الضروري لحاجاتهم ، لا في الترف ، ولا في شيء من أسباب الشهوات ، ولذلك كانت عوائدهم في معاملاتهم على نسبة ما حصل لهم من أسباب العمران . وما يحصل لهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق أقل بكثير مما يحصل لأهل الحضر ، لأنهم « أقرب إلى الفطرة الاولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء

---

١ ــ المقدمة ، ص : ١٤٥ .
٢ ــ المقدمة ، ص : ١٢٣ .
٣ ــ المقدمة ، ص : ١٢٣ .

الملكات ، بكثرة العوائد المذمومة ، وقبحها ، فيسهل علاجهم عن علاج أهل الحضر (١) » . ولهذا كانت الحضارة في نظر ابن خلدون نهاية العمران، وبعده عن الخير .

٤ ـ ورابعة صفات أهل البدو أنهم أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر ، وسبب ذلك ان أهل الحضر ألفوا الراحة والدعة والسكون ، وانغمسوا في النعيم والترف ، ووكلوا أمرهم في الدفاع عن أنفسهم وأموالهم إلى الحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تتولى حراستهم ، فاستناموا إلى الاسوار التي تحوطهم . وألقوا السلاح ، وتنزلوا منزلة النساء والولدان ، حتى صار ذلك خلقاً لهم . أما أهل البدو فانهم « لتفردهم عن المجتمع ، وتوحشهم في الضواحي . وبعدهم عن الحامية ، وانتباذهم عن الاسوار والابواب ،قائمون بالمدافعة عن أنفسهم (٢) »،يحملون السلاح دائماً ، ويتجافون عن الهجوع الا غراراً في المجالس ، وعلى الرحال ، ويتفردون في القفر والبداء ، واثقين بأنفسهم حتى صار لهم البأس خلقاً ، والشجاعة سجية . وأهل الحضر عيال عليهم وإن خالطوهم في البادية أو صاحبوهم في السفر ، وأصل ذلك كله ان الانسان إذا تعود الدعة والسكون صار جباناً ، وإذا تعود المشقة والاقدام صار شجاعاً ، وإذا الف شيئاً صار ذلك الشيء خلقاً له ، وملكةً تنزل منزلة الطبيعة والجبلة .

ومما يزيد سطوة اهل البدو وشجاعتهم أنهم لا يعانون ما يعانيه أهل الحضر من الأحكام التي تكسر سورة بأسهم ، وتذهب المنعة عنهم ، لأن القلوب المكسورة تتعود التخاذل والانقياد ، ومن كان مرباه بالعسف والعنف سطا به القهر ، وضيق على نفسه في انبساطها وذهب بنشاطها . وهذا ما حصل لكل امة وقعت في قبضة القهر ، ونال منها العسف ، ولذلك كان أهل البدو أشد بأساً وشجاعةً من أهل الحضر ، لأنهم أكثر منهم حرية ، لا يأخذهم ما يأخذ أهل الحضر من الاحكام القاسية .

---

١ ـ المقدمة ، ص : ١٢٣ .

٢ ـ المقدمة ، ص : ١٢٥ .

ولما كانت البداوة سبباً للشجاعة كان الجيل الوحشي اقدر على التغلب على غيره من الأمم ، لانتزاع ما في أيديها من أسباب الترف ، بل الجيل الواحد تختلف أحواله في ذلك باختلاف الأعصار ، فكلما الف عوائد الترف والنعيم،قلت شجاعته بمقدار ما نقص من بداوته . وإذا كان الغلب للامة انما يكون بالاقدام والبسالة والشجاعة، فمن كان من هذه الأجيال اعرق في البداوة ، واكثر توحشاً ، كان أقرب إلى التغلب على سواه ، إذا تقاربا في العدد وتكافآ بقوة العصبية .

والدليل على شجاعة البدو ان سلاطين افريقية الشمالية المعاصرين لابن خلدون كانوا يستنصرون بالقبائل الموالية لهم للتغلب على أعدائهم ، وكثيراً ما كانوا يخسرون الحروب إذا خانتهم القبائل ، بخلاف أهل المدن الساحلية الذين كانوا ، لعكوفهم على الراحة والدعة ، بعيدين كل البعد عن الشجاعة الحربية ، مستعدين للانقياد لكل من يتولى الحكم في بلدانهم ، هذا إلى جانب خوفهم من التروح عن ديارهم ، واللجوء إلى الجبال والصحارى . ولذلك تعذر استغناء أهل المدن عن حماية سلطان قوي ، أو قبيلة مجاورة ، يدفعون لها ثمن تلك الحماية . ولولا ذلك لتعرضت مدينتهم للنهب والسلب ، فوجود القبائل ضروري اذن للدفاع عن الدولة ، ولو كانت هذه القبائل موجودة في اسبانيا العربية ، لما تغلب أعداؤها عليها ، ولا اسرع اليها الانهيار.

و — صفات البدو من العرب

ان معظم الصفات التي قدمناها تصدق على البدو من العرب ، لأنهم ينتحلون المعاش الطبيعي ويحتاجون إلى أهل الأمصار ، ويحبون التقلب والارتحال ، و يألفون شظف العيش ، وضيق الحال ويتصفون بالشجاعة . وقد أشار ابن خلدون اليهم في تاريخه فقال : « اعلم ان العرب منهم الأمة الراحلة،الناجعة،أهل الخيام لسكناهم . والخيل لركوبهم ، والأنعام لكسبهم يقومون عليها ، ويقتاتون من البانها ، ويتخذون الدفء والأثاث من أوبارها ، واشعارها ، ويحملون أثقالهم على ظهورها ، يتنازلون حللاً متفرقة ، ويبتغون الرزق في غالب أحوالهم من القنص ، وتخطف الناس من السبل ، ويتقلبون دائماً في المجالات ، فراراً من حمارّة القيظ تارة ، وصبارّة

البرد أخرى ، وانتجاعاً لمراعي غنمهم وارتياداً لمصالح إبلهم الكفيلة بمعاشهم ، وحمل أثقالهم ، ودفئهم ، ومنافعهم . . (١) » .

وفي مقدمة ابن خلدون عدة فصول تتعلق بالعرب، منها «ان جيل العرب في الخلقة طبيعي (٢) » ، « وان الغرب إذا تغلبوا على أوطان اسرع اليها الخراب(٣)»، « وان العرب لا يتغلبون الا على البسائط (٤) » ، و « وان العرب لا يحصل لهم الملك الا بصبغة دينية (٥) » ، « وان العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك (٦) » ، « وان العرب أبعد الناس عن الصنائع (٧)». وقد أثبت ساطع الحصري(٨) بتحليل هذه الأقوال كلها ان ابن خلدون يطلق لفظ العرب في مقدمته على أهل البدو الذين يتوغلون في القفار ، وقد بينا سابقاً انهم أشدّ الامم بداوة لأنهم مختصون بالقيام على الابل .

١ — فمن صفات البدو من العرب انهم لا يتغلبون الاّ على البسائط ، وسبب ذلك انهم « اهل انتهاب وعبث ، ينتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر ، ويفرون إلى منتجعهم بالقفر ، ولا يذهبون إلى المزاحفة والمحاربة الاّ إذا دفعوا بذلك عن أنفسهم . فكل معقل أو مستصعب عليهم ، فهم تاركوه إلى ما يسهل عنه ، ولا يعرضون له ، والقبائل الممتنعة عليهم بأوعار الجبال بمنجاة من عبثهم وفسادهم ، لأنهم لا يتسنمون اليها الهضاب ، ولا يركبون الصعاب ، ولا يحاولون الخطر ، واما البسائط فمتى اقتدروا عليها بفقدان الحامية ، وضعف الدولة ، فهي نهب لهم ، وطعمة لآكلهم ، يرددون عليها الغارة ، والنهب، والزحف، لسهولتها عليهم (٩) » .

---

١ — تاريخ ابن خلدون ج ١ ، ص ٢٢ من طبعة محمد مهدي الحبابي .
٢ — المقدمة ، ص : ١٢١ .
٣ — المقدمة ، ص : ١٤٩ .
٤ — المقدمة ، ص : ١٤٩ .
٥ — المقدمة ، ص : ١٥١ .
٦ — المقدمة ، ص : ١٥١ .
٧ — المقدمة ، ص : ٤٠٤ .
٨ — ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، ص ١٥١ — ١٦٧ من الطبعة الموسعة، دار المعارف بمصر ١٩٥٣ .
٩ — المقدمة ، ص : ١٤٩ .

٢ ــ ومن صفاتهم انهم إذا تغلبوا على اوطان اسرع اليها الخراب ، وسبب ذلك انهم امة وحشية ، متوغلة في البداوة ، يستلذون حالة التوحش ، لما فيها من الخروج على ربقة الحكم وعدم الانقياد للسياسة . وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له . وغاية الاحوال عندهم التقلب والارتحال ، وذلك مناقض للسكون الذي يتطلبه العمران (١) . فهم لا يحتاجون إلى الحجر الا لنصب أثافي القدر،فيخربون المباني وينقلونه منها ، ولا يحتاجون إلى الخشب الا ليعمروا به خيامهم ، ويتخذوا منه الأوتاد لبيوتهم ، ولذلك صارت طبيعتهم منافية للبناء الذي هو أصل العمران .

٣ ــ ومن صفاتهم إنهم أبعد الناس عن الصنائع ، لانهم أعرق في البداوة ، وأبعد عن العمران الحضري ، بخلاف العجم من أهل المشرق والروم من أهل المغرب ، فهم أقوم على الصنائع ، لأنهم أعرق في العمران الحضري ، وأبعد عن البدو وعمرانه . ولذلك كانت أوطان العرب قبل الاسلام قليلة الصنائع بالجملة ، وهذا ايضاً يصدق على البربر في المغرب لرسوخهم في البداوة .

٤ ــ ومن صفاتهم انهم ابعد الناس عن سياسة الملك، وسبب ذلك أنهم اكثر بداوة من سائر الامم، وابعد في القفر مجالاً ، إذا احتاجوا إلى شيء من الرزق واخذوه من الناس في ظلال رماحهم ، وكلما امتدت أعينهم إلى مال ، أو متاع ، أو ماعون،انتهبوه، فاذا تم اقتدارهم على ذلك بالتغلب ، بطلت السياسة في حفظ أموال الناس ، وخرب العمران ، ولما كانوا يعتمدون على غيرهم فيما يحتاجون اليه من أعمال الحرف والصنائع ،لم يكن لهذه الاعمال في نظرهم قيمة ، وإذا فسدت الاعمال وصارت مجاناً ضعفت الآمال في المكاسب وانقبضت الأيدي عن العمل ، وتفرّق السكان وفسد العمران . أضف إلى ذلك أنهم لا يعتنون بالاحكام،ولا بزجر الناس عن المفاسد ، ولا بدفع بعضهم عن بعض ، انما همهم ما يأخذونه من أموال الناس نهباً أو غرامة ، فاذا توصلوا إلى ذلك وحصلوا عليه ، اعرضوا عما بعده من الاحكام الحافظة للأمن ، فيصير الأمر بذلك فوضى ، والفوضى مهلكة للبشر ومفسدة للعمران ، وهم

---

١ ــ المقدمة ، ص : ١٤٩ .

كذلك لا ينقادون بعضهم إلى بعض ، يتنافسون في الرياسة ، وقل ان يسلّم أحد منهم الأمر لغيره ، ولو كان أباه ، أو أخاه ، أو كبير عشيرته الا في الاقل،وعلى كره، فيتعدد الحكام منهم والأمراء ، وتختلف الأيدي على الرعية في الجباية والأحكام ، فيفسد العمران . ورئيسهم محتاج اليهم في الاغلب للعصبية التي بها تكون المدافعة ، مضطر إلى ترك مراغمتهم لئلا يختل عليه شأن عصبيته ، فيكون فيه هـلاكه وهلاكهم (١) . مع ان سياسة الملك تقتضي ان يكون للناس وازع بالقهر،والا لم تستقم سياستهم . اضف إلى ذلك انهم لما كان من طبيعتهم أخذ ما في أيدي الناس ، والتجافي عما سوى ذلك من الاحكام ، فإنهم إذا ملكوا أمة ، جعلوا غاية ملكهم الانتفاع بأخذ ما في أيديهم ، وربما ظلموا الرعية في الجباية ، وتحصيل الفوائد ، فيكون ذلك باعثاً على الفساد ، وانتشار الفوضى ، والفوضى كما قدمنا منافية لسياسة الملك، ومفسدة للعمران (٢) .

٥ ــ ومن صفاتهم أخيراً انهم لا يحصل لهم ملك الا بصبغة دينية ، وسبب ذلك انهم أصعب الامم انقياداً بعضهم لبعض لما فيهم من خلق التوحش . والغلظة ، والأنفة ، وبعد الهمة ، والمنافسة في الرئاسة . فقلّما تتفق اهواؤهم . وتتحد منازعهم بالطبع ، الا انهم إذا أثرت فيهم دعوة دينية، وحصلت لهم بسببها عصبية جامعة ، تبدلت أخلاقهم ، وكان الوازع لهم من أنفسهم . فيسهل عند ذلك انقيادهم واجتماعهم، بما يشملهم من الدين المؤلف لكلمتهم . والوازع عن تحاسدهم وتنافسهم . فيحصل لهم بذلك التغلب والملك . ومع ذلك فان البدو من العرب أسرع الناس قبولاً للحق والهدى ، لسلامة طباعهم، وبراءتها من ذميم الاخلاق ، الا ما كان من خلق التوحش (٣)، واعتبر ذلك بدولتهم في الاسلام كيف ألّف الدين قلوبهم . ووحد منازعهم ، وشيد لهم أمر الرياسة بالشريعة وأحكامها المراعية لمصالح

---

١ ــ المقدمة ، ص : ١٥١ .
٢ ــ المقدمة ، ص : ١٥٢ .
٣ ــ المقدمة ، ص : ١٥١ .

العمران ظاهراً وباطناً ، وكيف امتدّ ملكهم وقوي سلطانهم ،حتى شمل الأقاليم البعيدة ، وكيف رجعوا إلى فقرهم ، وجهلوا عصبيتهم وابتعدوا عن الطاعة عند نسيانهم الدين وأحكامه ، حتى صار الكثيرون منهم يجهلون انهم قد كان لهم في القديم ملك ، لم يكن لأحد من الخليقة مثله .

* * *

وبديهي ان هذه الصفات التي استقرأها ابن خلدون من مشاهداته الخاصة لا تصدق على جميع القبائل البدوية ، فإن كثيراً من أهل البدو لا يتصفون بالشجاعة ولا بأخلاق الخير ، أضف إلى ذلك انه يوسع معنى العمران البدوي فيطلقه على عمران أهل القرى والمدر الذين يقوم معاشهم على الزراعة . ومهما يكن من أمر فان تفنن ابن خلدون في وصف البدو الذين عاشرهم يدل على ما تميز به من الميل إلى بناء علمه على الواقع ، ولئن كانت بعض أقواله تتضمن أحكاماً مطلقة غير مبنية على استقراء شامل ، لقد جاءت بعض أقواله الأخرى مصحوبة بالتحفظ . ولو استطاع ان يوسع ملاحظاته،ويطلع على أحوال البدو في الاقاليم الاخرى اطلاعاً مباشراً ، لجاءت أحكامه على العمران البدوي أدق وأصدق .

٤ – العمران الحضري

آ – مقدمة عامة

العمران الحضري طبيعي كالعمران البدوي ، الاّ انه اكثر منه رفهاً ودعةً وسكوناً ، لأن أهله لا يكتفون بالضروري من الحاجات ، بل يطلبون الحصول على الكمالي منها ايضاً . ووجه ذلك ان المتنحلين للمعاش ، إذا اتسعت أحوالهم ، وحصل لهم ما فوق حاجتهم من الغنى والرفه ، دعاهم ذلك إلى الدعة ، والسكون ، واستكثار الأقوات ، والملابس ، وتوسيع البيوت ، واختطاط المدن والأمصار ، حتّى إذا ازدادت الثروة وكثرت عوائد الرفه جاءت بعدها عوائد الترف ، كاستجادة المطابخ ، وانتقاء الملابس من الحرير والديباج ، والتأنق فيها ، وتشييد البيوت العالية ، والقصور الشاهقة ، وإحكام تنجيدها وفرشها بالأثاث الفاخر . وإذا عظم عمران المدينة ، وكثر ساكنها ، كثرت فيها الصنائع والاعمال والمكاسب ، حتّى تبلغ غايتها ، وإذا تراجع عمرانها وخفّ ساكنها قلت صنائعها ، واعمالها ، ومكاسبها. وسواء أكان أهل الحضر ينتحلون الصنائع أم غيرها من الأعمال ، فان مكاسبهم على العموم أكثر من مكاسب أهل البدو ، فلا غرو إذا دعاهم ذلك إلى التهالك على الترف والانغماس في النعيم . فتفاضل المدن في كثرة الرزق ، ونفاق الاسواق ، انما هو في تفاضل عمرانها في الكَثرة والقلة ، فاذا كان عمرانها أكثر ، كانت ميادين الرزق والانفاق فيها أوسع ، لأن بين دخل الافراد وخرجهم علاقة وثيقة ، فاذا عظم دخلهم عظم خرجهم وبالعكس ، وإذا عظم دخلهم وخرجهم معاً اتسعت احوالهم جميعاً ، واقبلوا على الحاجات الكمالية .

ومعنى ذلك ان المدن الكثيرة العمران يكثر ترفها ، وتكثر حاجات سكانها،حتى تصير حاجتهم إلى الأشياء الكمالية كحاجتهم إلى الأشياء الضرورية ، وعلى قدر

عمران المدينة تستجاد فيها الصنائع ، ويزداد التأنق فيها ، فالصنائع ، كما يقول ابن خلدون ، انما ترسخ في الأمصار برسوخ الحضارة ، وهي لا تكثر الا إذا كثر طالبها .

كما ترسخ الصنائع برسوخ الحضارة ، فكذلك تكثر العلوم وترسخ برسوخها ، وعلى قدر عمران المدينة في الكثرة والقلة تكون نسبة علومها في الكثرة والقلة ، لأن اجادة العلوم ، كاجادة الصنائع ، أمر زائد على المعاش الضروري . فمتى زادت مكاسب أهل العمران الحضري على معاشهم ، انصرفوا إلى ما وراء المعاش من التصرف فيما يخص الانسان من العلوم والصنائع المحتاجة إلى إعمال الروية والفكر ، وهكذا يتبدل وجه العمران وينتقل الاجتماع البشري من طور البداوة إلى طور الحضارة .

والحضارة في نظر ابن خلدون هي التفنن في الترف ، واستجادة أحواله ، والكلف بالصنائع الكمالية ، فاذا بلغت المدينة غايتها من العمران ، نشأ عن ذلك تفنن في الحاجات والشهوات ، وزيادة في النفقات ، وارتفاع في الأسعار ، حتى يضطر كل فرد إلى التحيل على تحصيل معاشه من وجهه،ومن غير وجهه ، فيزداد الكذب ، والمغامرة ، والغش، والخلابة ، والسرقة ، والفجور والربا ، وسبب ذلك ان مكاسب الناس حينئذ لا تفي بحاجاتهم ، لكثرة تفننهم في الشهوات ، ومطالبة النفس بها ، فلا تستقيم أحوالهم،ولا يعتدلون في مطالبهم ، وإذا فسدت أحوالهم واحداً واحداً اختل نظام المدينة .

ومعنى ذلك ان الترف والنعيم ، إذا حصلا لأهل العمران ، دعاهم ذلك إلى مذاهب الحضارة والتخلق بأخلاقها الفاسدة . والحضارة غاية العمران ،كما ان العمران غاية البداوة .

وللعمران بدوياً كان أو حضرياً عمر محسوس ، فهو كائن طبيعي يبدأ بالنمو شيئاً فشيئاً حتى يبلغ درجة الوقوف ، ثم ينتقل بعد ذلك إلى مرحلة الانتقاص،ويدخل في طور الهرم ، ثم ينتقض وينقرض .

وقد بينا سابقاً ان اهل الحضر أبعد عن طرق الخير ومسالكه من أهل البدو ، وانهم أقل منهم شجاعة وعصبية ،

وبينا ايضاً انه لا بد في العمران البشري بدوياً كان أو حضرياً من سياسة ينتظم بها أمره . فاذا كانت هذه السياسة شرعية اوجب انقياد الناس اليها ايمانهم بالثواب والعقاب في الدنيا والآخرة ، وإذا كانت عقلية اوجب انقياد الناس اليها ما يتوقعونه من حفظ مصالحهم ، وصيانة حقوقهم في الدنيا ، ولا ينتظم أمر المدينة إلا بالعدل ، فان الظلم ذاهب بآمال الناس في تحصيل الأموال واكتسابها،لأن ذهاب آمالهم يقبض أيديهم عن السعي . وعلى قدر الاعتداء على الرعايا ونسبته،يكون انقباضهم عن الاكتساب ، ووفور الاعمال ونفاق الاسواق انما هو بالاعمال،وسعي الناس في المصالح والمكاسب ، فاذا قعد الناس عن المعاش ، وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران ، وانتقضت الأحوال ، وتفرق الناس في الآفاق في طلب الرزق،فخف ساكن ذلك القطر وخلت دياره ، واختل باختلاله حال الدولة ، فلا بد اذن في العمران من دولة رفيقة عادلة تحمي الافراد من العدوان على مصالحهم ، وتصون أوطانهم من الاعتداء عليها من الخارج . فان الحضارة تابعة للثروة ، والثروة تابعة للملك والدولة ، وكلما كانت الدولة أقوى،وعمرها أطول،كانت المدن أوسع ، وعدد منازلها وهياكلها وقصورها أكثر ، وصنائعها وعلومها أرسخ .

ب ـــ معنى الدولة

الدولة في نظر ابن خلدون هي الملك ، الا انها إذا اتسعت وشملت عدة أقاليم يحكم كلاً منها ملك سميت بالدولة العامة ، أو الملك التام،الذي لا يكون فوقه ملك آخر . والملك سياسي وديني : فالملك السياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي ، في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار ، والملك

الديني هو الخلافة ، وهي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي ، في مصالحهم الدنيوية والأخروية .

ج - ضرورة الدولة

يقول ابن خلدون : « الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة ، وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها ، وقد تقرر في علوم الحكمة انه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر ، فالدولة دون العمران لا تتصور ، والعمران دون الدولة والملك متعذّر ، لما في طباع البشر من العدوان الداعي إلى الوازع (١) » . فالدولة والعمران اذن امران متلازمان ، كتلازم الصورة والمادة في كل كائن من الكائنات الطبيعية، وهما كما قال آرسطو لا ينفكان ابداً ، لأن اختلال أحدهما يؤثر في اختلال الآخر . كما ان عدمه يؤثر في عدم الآخر . وقد بينا سابقاً ان الاجتماع البشري ضروري ، وان هذا الاجتماع ، إذا حصل للبشر ، ولم يكن لهم وازع يدفع بعضهم عن بعض ، لم يتمّ بقاؤهم ، فلا بد اذن في المجتمع بدويا كان أو حضريا ، من سلطة حاكمة تسوس الأفراد ، وتحفظ كيانهم من الداخل والخارج ، على ان ابن خلدون يفرق بين الدولة الشخصية ، والدولة الكلية ، فيقول : « ان الخلل العظيم في العمران انما يكون من خلل الدولة الكلية كدولة الفرس ، أو الروم ، او العرب ، اما الدولة الشخصية مثل دولة انوشروان ، او هرقل ، او عبد الملك بن مروان ، او الرشيد ، فأشخاصها متعاقبة على العمران حافظة لوجوده وبقائه ، وقريبة الشبه بعضها من بعض ، فلا يؤثر اختلالها في العمران تأثيراً كبيراً ، لأن الدولة بالحقيقة الفاعلة في مادة العمران ، إنما هي بالعصبية والشوكة ، وهي مستمرة على اشخاص الدولة (٢) » .

---

١ — المقدمة ، ص : ٣٧٦ .

٢ — المقدمة ، ص : ٣٧٦ .

د — نشأة الدولة

لقد أشرنا إلى نشوء الدولة عند كلامنا على العصبية ، فقلنا : إن العصبية ضرورية في كل أمر يحمل الناس عليه ، من نبوة ، أو دعوة ، او رئاسة ، او ملك . والدليل على ان العصبية ضرورية لتأسيس الملك قول إبن خلدون : « ان صاحب العصبية إذا بلغ رتبة طلب ما فوقها ، فإذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع (يعني رتبة الرئاسة) ووجد السبيل إلى التغلب والقهر ، لا يتركه ، لأنه مطلوب للنفس ، ولا يتمّ اقتدارها عليه الاّ بالعصبية التي يكون بها متبوعاً ، فالتغلب الملكي غاية العصبية (١) » . والفرق بين الرئاسة والملك أنّ الرئاسة سؤدد ، وصاحبها متبوع ، وليس له على أصحابه قهر في أحكامه ، أما الملك فهو التغلب بالقهر ، وهو أمر زائد على الرئاسة .

وإذا كان في القبيل الواحد عدة عصبيات ، « فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها ، حتى تصير كأنها عصبية واحدة كبرى ، والاّ وقع الافتراق المفضي إلى الاختلاف والتنازع ، ولولا دفع الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض (٢) » .

وإذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها ، فان كافأتها او مانعتها كانوا اقتالاً وانظاراً ، ولكل واحدة منهما التغلب على حوزتها وقومها ، شأن القبائل والأمم المفترقة في العالم ، وان غلبتها واستتبعتها التحمت بها أيضاً ، وزادت قوة في التغلب إلى قوتها ، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد ، وهكذا دائماً حتى تكافىء بقوتها قوة الدولة(٣)» فان كافأت العصبية قوة الدولة في هرمها « ولم يكن لها ممانع من اولياء الدولة أهل العصبيات استولت عليها ، وانتزعت الأمر من يدها ، وصار الملك أجمع لها ، وان انتهت قوتها ولم يقارن ذلك هرم الدولة ، وانما قارن حاجتها إلى الاستظهار بأهل العصبيات ، انتظمتها الدولة في اوليائها ، تستظهر بها على ما يعن من مقاصدها ، وذلك

١ — المقدمة ، ص : ١٣٩ .
٢ — المقدمة ، ص : ١٣٩ .
٣ — المقدمة ، ص : ١٤٠ .

ملك آخر دون الملك المستبد[1] » . ومعنى ذلك كله ان الغاية التي تجري اليها العصبية هي الملك ، فاذا بلغت غايتها حصل الملك لأصحابها ، اما بالاستبداد ، او بالمظاهرة ، على حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك ، وان عاقها عن بلوغ غايتها عائق وقفت في مكانها .

فالدولة تنشأ اذن عن العصبية ، وإذا كانت الأوطان كثيرة القبائل والعصائب لم تستحكم فيها دولة . وكلما كانت العصبية أشدّ ، وأهلها أكثر ، كانت الدولة أقوى ، وملكها أوسع ، وأمدها أطول ، فاذا زادت مساحة الدولة على عدد القائمين بها ، المكلفين حمايتها ، كان ذلك موضعاً لانتهاز الفرصة من العدو لخرق سياجها . وعلة ذلك ان العصبية قوة طبيعية ، وكل قوة يصدر عنها فعل من الأفعال ، فشأنها في المركز أشد مما هو عليه في الأطراف ، كالأشعة إذا انبعثت عن المركز ، أو الدوائر المنفسحة على سطح الماء من النقر عليه ، فإنها كلما بعدت عن مركزها خفت قوتها .

هـ — منازع الملك

لكل كائن طبيعي منازع تخصه ، وإذا كان الملك كائنا طبيعياً ، كان له بطبيعته منازع خاصة به .

١ — فمن منازع الملك التنافس في الخلال الحميدة ، و بالعكس . وسبب ذلك ان الانسان ، من حيث هو موجود عاقل ، أقرب إلى الخير وخلاله ، فاذا كان الملك للانسان من حيث هو موجود عاقل لا من حيث هو حيوان ، وجب أن تكون طبيعته مناسبة لخلال الخير . وكل ملك فله أصلٌ يبني عليه ، وهو العصبية ، وفرعٌ يتمم وجوده ويكمله ، وهو الخلال والصفات . ووجود الملك دون خلاله المتممة له كوجود شخص مقطوع الأعضاء ، كما أن وجود العصبية من غير انتحال الخلال الحميدة نقص في أهل البيوت والأحساب . وإذا كانت غاية الملك كفالة الخلق ،

---

١ — المقدمة ، ص : ١٤٠ .

ومراعاة المصالح ، كان لا بدّ لأهل العصبية الذين حصل لهم التغلب من التنافس في الخير وخلاله : من العدل ، والكرم ، والعفو ، والاحتمال ، والصبر على المكاره ، والوفاء بالعهد ، وبذل الأموال في صون الأعراض ، وتعظيم الشريعة ، واجلال العلماء ، والانقياد للحق ، وانصاف المستضعفين ، واستماع شكوى المستغيثين ، والتجافي عن الغدر والمكر والخديعة ، الخ . فبهذه الخلال الحميدة يستحق أهل العصبية أن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم وقد قيل : العدل أساس الملك .

ولكن الله . إذا تأذن بانقراض الملك من أمة ، جعل حكامها وابناءها يتنافسون في ارتكاب المذمومات ، وانتحال الرذائل، وغيرها، من الأفعال المتصلة بطبائعهم الحيوانية ، فتفقد الفضائل السياسية منهم جملة ، ولا تزال في انتقاص إلى أن يخرج الملك من أيديهم . « وإذا أردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها ، فحق عليها القول ، فدمرناها تدميراً (١) » . واهم خلال الخير التي يتنافس فيها أهل العصبية ، وتكون شاهدةً لهم باستحقاق الملك ، إكرامُ العلماء ، والصالحين ، والاشراف ، وأهل الأحساب والغرباء ، وانزال الناس منازلهم ، فإنّ اكرام أهل العصبية لمن يناهضهم في الشرف ، ويشاركهم في اتساع الجاه ، أمر ضروري في السياسة الخاصة ، التي توجب الاستعانة بالاقتال والامثال من أهل العصبيات المختلفة ، ولكنهم إذا أكرموا العلماء ، والصالحين، والتجار ، والعمال والغرباء ، وغيرهم من الطارئين ، الذين ليس هم عصبية خاصة ، كان ذلك من مقتضيات السياسة العامة ، وهي الملك . ولذلك كانت أولى علامات الانحطاط في الملك اعراض أهله عن إكرام هذا الصنف من الخلق ، « فاذا رأيته قد ذهب من أمة فاعلم ان الفضائل قد أخذت في الذهاب عنهم وارتقب زوال الملك منهم (٢) » .

٢ ــ ومن منازع الملك **الانفراد بالمجد** ، وسببُ ذلك ان الملك بالعصبية ، وأهل العصبية لا بدّ لهم من حاكم يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية نفسها ، لتميزه عليهم

---

١ ــ المقدمة ص : ١٤٤ . ــ القرآن الكريم ، السورة : ٦٧، الآية : ١٦ .

٢ ــ المقدمة . ص : ١٤٤

بمنبته وقوته ، فإذا صار ملكاً بالتغلب والقهر ، ساقته طبيعته الحيوانية إلى الأنفة ، والتكبر على أبناء قومه ، فيأبى المشاركة والمساهمة في استتباعهم ، ثم يجيء بعد ذلك « خُلقُ التأله الذي في طباع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم لفساد الكل باختلاف الحكام ،«لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا (١) » ، وحينئذ يجدع هذا الملك أنوف العصبيات ، وينفرد بالحكم ما استطاع،حتى لا يترك لأحد منهم في الأمر شيئاً . وقد يتمّ هذا الانفراد بالمجد للملك الأول ، أو للملك الثاني ، أو الثالث ، وهذ أمر طبيعي في كل دولة .

٣ — ومن منازع الملك الترف ، وسبب ذلك ان الدولة الجديدة ، إذا ملكت ما بأيدي الدولة السابقة جاوزت ضرورات العيش ، وخشونته ، إلى نوافله ، ورقته ، وزينته ، ثم تفننت في المطابخ والملابس ، والرياش ، والفرش والآنية ، وفاخرت في النعيم غيرها من الدول في ابهة الملك ، بحيث يناغي الخلف في ذلك السلف ، ويجاوز عوائده وأحواله ، وهكذا إلى آخر الدولة ، وعلى قدر اتساع الملك يكون حظ الناس من الترف ، إلى أن يبلغوا في ذلك الغاية .

٤ — ومن منازع الملك الدعة والسكون ، وسبب ذلك ان الأمة لا يحصل لها الملك الا بالمطالبة . وغاية المطالبة التغلب والملك . فإذا حصلت الغاية انقضى السعي اليها . ولذلك تجد أهل العصبية بعد حصولهم على الملك ، يتركون المتاعب التي كانوا يتكلفونها في طلبه ، ويؤثرون الراحة والسكون والدعة ، وينصرفون إلى تحصيل ثمرات الملك من المباني ، والمساكن ، والملابس ، والقصور ، وجر المياه ، وغرس الرياض ، والاستمتاع بأحوال الدنيا ، يتأنقون في احوال الملابس والمطاعم والفرش والآنية ما استطاعوا ، ويألفون ذلك ، ويورثونه من بعدهم من أجيالهم ، ولا يزال ذلك يتزايد فيهم ، إلى أن يتأذن الله بأمره (٢) .

---

١ — المقدمة ، ص : ١٦٦ . القران الكريم ، السورة : ٢١ ، الآية : ٢٢
٢ — المقدمة ، ص : ١٦٧ — ١٦٨

٥ — وإذا استحكمت طبيعة الملك ومنازعه من الانفراد بالمجد ، وحصول الترف ، والدعة والسكون ، تكاسل أهل الدولة عن الغزو ، وألفوا المذلة والاستعباد . وذهبت منهم خلال الخير ، واتصفوا بما يناقضها من خلال الشر ، وذهب بأسهم ، وانخضدت شوكتهم ، لتلونهم بعوائد الترف ، والحضارة ، وانغماسهم فيها ، وحلّ بالدولة الوهن ، وتضعضعت أحوالها ، ونزلت بها امراض الهرم المزمنة ، إلى أن يقضى عليها .

و — عمر الدولة

يرى ابن خلدون ان للدولة عمراً طبيعياً كما للاشخاص ، وهو لا يعدو اربعة اجيال . قال : « وذلك ان باني المجد عالم بما عاناه في بنائه ، ومحافظ على الخلال التي هي أسباب كونه وبقائه . وابنه من بعده مباشر لأبيه ، فقد سمع منه ذلك وأخذه عنه ، الاّ انه مقصر في ذلك تقصير السامع بالشيء على المعاني له . ثم إذا جاء الثالث ، كان حظه في الاقتفاء والتقليد خاصة ، فقصر عن الثاني تقصير المقلد عن المجتهد ، ثم إذا جاء الرابع قصر عن طريقتهم جملة وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم ، واحتقرها ، وتوهم ان ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكلف ، وانما هو أمر وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتسابهم ، وليس بعصابة ولا بخلال ، لما يرى من التجلة بين الناس ، ولا يعلم كيف كان حدوثها ولا سببها ويتوهم انه انسب فقط ، فيربأ بنفسه عن أهل عصبيته ، ويرى الفضل له عليهم وثوقاً بما ربي فيه من استتباعهم ، وجهلاً بما اوجب ذلك الاستتباع من الخلال ، التي منها التواضع لهم ، والأخذ بمجامع قلوبهم ، فيحتقرهم بذلك ، فينغصّون عليه ويحتقرونه ، ويديلون منه سواه من اهل ذلك المنبت ، ومن فروعه في غير ذلك العقب للاذعان لعصبيتهم ، كما قلناه ، بعد الوثوق بما يرضونه من خلاله ، فتنمو فروع هذا ، وتذوي فروع الأول ، وينهدم بناء بيته [1] » . فكما ان نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء ،

---

١ — المقدمة ، ص: ١٣٧ .

كذلك عمر الدولة لا يزيد على ثلاثة أجيال تفضي في نهايتها إلى جيل رابع ، هو جيل الهرم والانقراض .

١ – فالجيل الاول « لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها ، وتوحشها ، من شظف العيش ، والبسالة ، والافتراس ، والاشتراك في المجد ، فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم ، فحدّهم مرهف ، وجانبهم مرهوب ، والناس لهم مغلوبون (١) » .

٢ – والجيل الثاني « تحول حالهم بالملك والترفه من البداوة إلى الحضارة ، ومن الشظف إلى الترف والخصب ، ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به ، وكسل الباقين عن السعي فيه ، ومن عزّ الاستطالة إلى ذلّ الاستكانة ، فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء ، وتؤنس منهم المهانة والخضوع ، ويبقى لهم الكثير من ذلك ، بما ادركوا الجيل الأول ، وباشروا احوالهم ، وشاهدوا اعتزازهم ، وسعيهم إلى المجد ، ومراميهم في المدافعة والحماية ، فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية ، وان ذهب منهم ما ذهب ، ويكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الأول ، أو على ظن من وجودها فيهم (٢) » .

٣ – والجيل الثالث ينسون « عهد البداوة والخشونة ، كأن لم تكن ، ويفقدون حلاوة العزّ والعصبية ، بما هم فيه من ملكة القهر ، ويبلغ فيهم الترف غايته . . . فيصيرون عيالاً على الدولة ، ومن جملة النساء والولدان المحتاجين الى المدافعة عنهم ، وتسقط العصبية بالجملة ، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة ، ويلبسون على الناس في الشارة ، والزي ، وركوب الخيل وحسن الثقافة ، يموّهون بها ، وهم على الاكثر اجبن من النسوان على ظهورها . فاذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعته ، فيحتاج

---

١ – المقدمة ، ص: ١٧٠ .

٢ – المقدمة ، ص: ١٧٠ – ١٧١ .

صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة، ويستكثر بالموالي، ويصطنع من يُغني عن أهل الدولة بعض الغناء ، حتّى يتأذن الله بانقراضها فتذهب الدولة بما حملت(١) » .

٤ ـ فهذه كما ترى ثلاثة أجيال، تفضي بالدولة إلى الهرم والتخلف، ولهذا كان انقراض الدولة في الجيل الرابع، وهذا نتيجة طبيعية لقولنا : ان المجد والحسب انما هو اربعة آباء .

ومدة الاجيال الثلاثة مائة وعشرون سنة . ولا تعدو الدول في الغالب هذا العمر ، وإذا جاوزته في بعض الأحيان ، فمرد ذلك إلى فقدان المطالب ، وفي هذه الحالة يكون الهرم حاصلاً في الدولة، وان لم يحضرها المطالب، ولو جاء المطالب لما وجد مدافعاً، فكأن الدولة في نظر ابن خلدون كائن حي يتطور وفق نظام ثابت، كتطور جميع الكائنات، وكأن عمرها بمثابة عمر الشخص من التزيد إلى سن الوقوف ، ثم إلى سن الرجوع .

٥ ـ وإذا قيل ان اعمار الدول في الواقع تختلف عن هذا العمر قال ابن خلدون ان لذلك عدة أسباب :

منها ان صاحب الدولة قد يتخيَّر في عهد الهرم انصاراً وشيعة من غير قومه ، ممن تعودوا الخشونة ، فيتخذهم جنداً يكونون أصبر على الحرب ، وأقدر على معاناة الشدائد ، ويكون ذلك دواء للدولة من الهرم تستجد به عمراً آخر (٢) .

ومنها ان الدولة قد تضيّق نطاقها ، وتغيّر قوانينها في هذا النطاق الجديد ، بحيث يكون ذلك بمثابة انشاء دولة أخرى . وهذا من شأنه ان يكسب الدولة عمراً جديداً يضاف إلى عمرها الطبيعي (٣) .

---

١ ـ المقدمة ، ص : ١٧١ .
٢ ـ المقدمة ، ص : ١٦٩ .
٣ ـ المقدمة ، ص : ١٥٥ من طبعة كاترمر .

ومنها ان عمر الدولة متناسب مع قوة عصبيتها ، وعدد القائمين بها ، قال ابن خلدون : وأما طول امدها (يعني أمد الدولة) فعلى نسبة القائمين بها في القلة والكثرة ، « لأن عمر الحادث من قوة مزاجه ، ومزاج الدول انما هو بالعصبية ، فاذا كانت العصبية قوية ، كان المزاج تابعاً لها ، وكان أمد العمر طويلاً ، والعصبية إنما هي بكثرة العدد ووفوره [1] » . وقال أيضاً « والسبب الصحيح في ذلك ان النقص انما يبدو في الدولة من الاطراف ، فاذا كانت ممالكها كثيرة ، كانت اطرافها بعيدة عن مركزها وكثيرة ، وكل نقص يقع فلا بدّ له من زمن ، فتكثر أزمان النقص ، لكثرة الممالك، واختصاص كل واحد منها بنقص وزمان ، فيكون أمدها أطول [2] » .

فهذه الاسباب وغيرها تدل على ان قانون عمر الدولة في نظر ابن خلدون قانون عام مجرد لا يصدق على الواقع الاّ في شروط خاصة . فليس يصح اذن ان نقول ان للدولة عمراً طبيعياً محدوداً لا يزيد على مائة وعشرين سنة،لأن هنالك أسباباً تطيل أمد الدولة ، كما أن هنالك أدوية تطيل عمر الأشخاص . فما بالك إذا كان انقراض الدولة لا يستلزم انقراض الشعب اضطراراً .

ز — تطور الدولة

ان الدولة تتطور من نشأتها إلى انقراضها ، فكما أن أحوال العمران وعوائده تتبدل بتبدل الأجيـال المتعاقبة تبدلاً تدريجياً ينتهي إلى المخالفة ، كذلك تتطور الدول ، وتتعاقب الأمم ، والأجيال ، حتى تنتهي إلى المباينة .

والسبب في تطور الدولة انها كائن حي يتبدل كغيره من الكائنات ، بل الدولة للعمران كما بينا بمثابة الصورة للمادة ، لا تنفك احداهما عن الأخرى . انك لا تستطيع

---

١ — المقدمة ، ص: ١٦٣ .

٢ — المقدمة ، ص: ١٦٣ — ١٦٤ .

أن تتصور الملك دون العمران ، ولا العمران دون الملك . وإذا اختل احدهما اختل الآخر .

والتطور الذي يطرأ على الدولة قسمان احدهما خارجي ، والآخر داخلي .

١ ــ **اما التطور الخارجي فهو** تطور رقعة الدولة في الاتساع والتقلص ، ذلك لأن لكل دولة ، كما يقول ابن خلدون ، حصة من الممالك لا تزيد عليها (١) ، وهذه الحصة متفاوتة ومتناسبة مع عدد القائمين بها (٢) . ومعنى ذلك ان الدولة تتسع في اول الأمر ، حتى تصل إلى أقصى حدودها ، ثم تأخذ بالتقلص شيئاً فشيئاً لضعف قوتها في المركز ، فيتجاسر عليها عدوها المجاور ، ويستولي على أطرافها ، أو يثور على ملكها أحد المنافسين له من أقاربه أو عماله، ويستقل بالحكم في أحد الأقاليم البعيدة . وهكذا تنقسم الدولة إلى دولتين، او ثلاث، أو أكثر ، وقد تضمحل دفعة واحدة ، إذا غلب عليها في مركزها فاتح قويّ ، فلا ينفعها بقاء الأطراف ، لأن المركز كالقلب الذي تنبعث منه الروح ، فاذا غلب القلب انهزمت الاطراف واضمحلت الدولة .

٢ ــ **واما التطور الداخلي فهو** تطور الأحوال والعادات والأخلاق داخل الدولة الواحدة، وله في الغالب خمسة أطوار وهي :

آ ــ الطور الاول **طور الظفر بالبغية** أي طور البناء ، وهو لا يتم إلاّ بقوة العصبية ، وصاحب الملك مضطر في هذا الطور الى محاسنة اهل عصبيته ، والاعتماد عليهم لمقارعة الخوارج عليه ، لا ينفرد دونهم بشيء ، بل يقلّدهم أعمال الدولة ، ويجعل الحكم مشتركاً بينه وبينهم .

ب ــ والطور الثاني **طور الاستبداد والانفراد بالمجد** ، فصاحب الدولة يوجس

---

١ ــ المقدمة ، ص: ١٦١ .
٢ ــ المقدمة ، ص: ١٦٣ .

في هذا الطور خيفةً من أهل عصبيته ، فيكبحهم عن التطاول لمشاركته في الحكم ، ولا يتم له ذلك إلاّ بالعناء الشديد ، لأن ظهراءه ينزعون ايضاً إلى الاحتفاظ بما حصلوا عليه ، فيحدث بينـــه وبينهم نزاع يضطره إلى الاستظهار عليهم بالموالي والمصطنعين ، ويعاني في نزاعه مع أهل جلدته ما عاناه الأولون في تأسيس الملك ، وهكذا يصبح أهل العصبية اعداءً لصاحب الملك ، بعد ان كانوا اعواناً له . قال ابن خلدون : ان اعوانه السابقين « صاروا في حقيقة الأمر من بعض اعدائه ، واحتاج في مدافعتهم عن الأمر ، وصدهم عن المشاركة ، إلى أولياء آخرين من غير جلدتهم ، يستظهر بهم عليهم ، ويتولاهم دونهم ، فيكونون اقرب اليه من سائرهم ، وأخص به قرباً واصطناعاً ، وأولى ايثاراً وجاهاً ، لما انهم يستميتون دونه في مدافعة قومه عن الأمر الذي كان لهم ، والرتبة التي ألفوها في مشاركتهم ، فيستخلصهم صاحب الدولة ، ويخصّهم بمزيد التكرمة والايثار ، ويقسم لهم مثل ما للكثير من قومه ، ويقلّدهم جليل الاعمال ، والولايات ، من الوزارة ، والقيادة والجباية » (١) . وحينئذ يحقد أهل عصبيته عليه ، ويتربصون به الدوائر ، ويعود وبال ذلك على الدولة .

ج ـ والطور الثالث طور الفراغ والدعة ، وهو الطور الذي ينصرف فيه صاحب الدولة الى تحصيل « ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر اليه من تحصيل المال ، وتخليد الآثار ، وبعد الصيت ، فيستفرغ وسعه في الجباية ، وضبط الدخل والخرج ، واحصاء النفقات ، والقصد فيها ، وتشييد المباني الحافلة ، والمصانع العظيمة ، والامصار المتسعة ، والهياكل المرتفعة ، واجازة الوفود من اشراف الأمم ووجوه القبائل ، وبث المعروف في اهله ، هذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته في احوالهم بالمال والجاه ، واعتراض جنوده ، وإدرار ارزاقهم ، وانصافهم في اعطياتهم لكل هلال ، حتى يظهر ذلك عليهم في ملابسهم ، وشكلهم ، وشاراتهم يوم الزينة ، فيباهي

---

١ ــ المقدمة ، ص: ١٨٣ .

بهم الدول المسالمة، ويرهب بهم الدول المحاربة (١) » . أما أهل الدولة فيؤثرون الدعة والسكون ، ويبنون القصور ، ويجرون الميـــاه ، ويغرسون الرياض ، ويستمتعون بأحوال الدنيا .

د – والطور الرابع طور القنوع والمسالمة ، وهو الطور الذي يكون فيه صاحب الدولة « قانعاً بما بنى اولوه ، سلماً لانظاره من الملوك واقتاله ، مقلداً للماضين من سلفه ، فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل ، ويقتفي طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء ، ويرى ان في الخروج عن تقليدهم فساد امره ، وأنهم أبصر بما بنوا من مجده (٢)». وهكذا يترك التعب والكد ، وينصرف إلى الترف والنعيم .

هـ – والطور الخامس طور الاسراف والتبذير ، وهو الطور الذي يكون فيه صاحب الدولة « متلفاً لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ ، والكرم على بطانته، وفي مجالسه، واصطناع اخوان السوء، وخضراء الدمن ، وتقليدهم عظيمات الأمور التي لا يستقلون بحملها ، ولا يعرفون ما يأتون ، ويذرون منها ، مستفسداً لكبار الاولياء من قومه ، وصنائع سلفه ، حتى يضطغنوا عليه ، ويتخاذلوا عن نصرته ، مضيعاً من جنده بما أنفق من اعطياتهم في شهواته ، وحجب عنهم وجه مباشرته ، وتفقده ، فيكون مخرّباً لما كان سلفه يؤسسون ، وهادماً لما كانوا يبنون (٣) » . وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعـــة الهرم ، ويستولي عليها المرض المزمن ، فلا تشفى من عللها حتى تنقرض .

وإذا اردنا الآن ان نقارن بين اطوار الدولة ومراحل عمرها قلنا : ان الطور الأول

---

١ – المقدمة ، ص: ١٧٦ .

٢ – المقدمة ، ص: ١٧٦ .

٣ – المقدمة ، ص: ١٧٦ .

والثاني ، أي طور الظفر بالبغية ، وطور الانفراد بالمجد ، مقابلان لمرحلة النمو ، وان الطور الثالث ، أي طور الفراغ والدعة ، مقابل لمرحلة الوقوف ، وان الطور الرابع والخامس ، أي طور القنوع والمسالمة ، وطور الاسراف والتبذير ، مقابلان لمرحلة التراجع والانحطاط. وابن خلدون يبين في كلامه على كيفية طروق الخلل للدولة ، ان الملك مبني على اساسين : **الاول** هو الشوكة والعصبية ، **والثاني** هو المال ، فاذا طرق الخلل للدولة طرقها من هذين البابين . فالعصبية تكون في الطور الأول قوية ، حتى اذا جاء الطور الثاني تناقصت لسببين ، **احدهما** استبداد صاحب الدولة على أهل عصبيته ، وانفراده بالمجد دونهم ، **وثانيهما** تأثير الترف في النفوس. وهكذا يتعرض الملك لسببين هادمين : هما الاستبداد والترف .

وقصارى القول ان الدولة في نظر ابن خلدون هي الملك ، وصاحب الملك حاكم اوتوقراطي ، يستمد سلطانه من القهر والتغلب بالعصبية . وليس في مقدمة ابن خلدون اي اشارة الى اشكال الحكومات التي تجدها في كتب اليونان ، وغيرهم ، ولا أي ذكر للملك الدستوري ، أو النظام الجمهوري . وجميع ما كتبه عن الدولة وطبيعتها ومنازعها ، وحروبها ، وتطورها ، واحوال العمران فيها ، يدل على اعتقاده ان جميع هذه الأمور طبيعية في الوجود ، وهي تدخل في باب علم الاجتماع السياسي . ولكن علم الاجتماع لا يقتصر على دراسة الظواهر السياسية وحدها ، بل يدرس ايضاً ظواهر الحياة الاقتصادية ، والثقافية ، والروحيه ، لأن هـــذه الظواهر كلها اجتماعية بالذات ، وسنقصر كلامنا الآن عـــلى الالمام بالظواهر الاقتصادية .

* * *

٥ – وجوه المعاش – الظواهر الاقتصادية

آ – معنى المعاش والكسب والرزق

الانسان مفتقر بالطبع الى ما يقوته ويمونه . وايدي البشر مشتركة في تحصيل ذلك ، فمنهم من يحصل قوته بيده ، ومنهم من يمتنع عليه ذلك الا بعوض . ومتى تجاوز الانسان سن الطفولة والضعف ، سعى في اقتناء المكاسب لينفق ما اتاه الله منها في تحصيل حاجاته وضروراته بدفع الاعواض عنها . وقد تحصل له المكاسب بغير سعي ، كالمطر للزراعة ، الاّ أن المطر لا تكون اذ ذاك الاّ معينة ، ولا بدّ معها من السعي . فان كانت المكاسب بقدر الحاجة والضرورة سميت **معاشاً** ، وإن كانت زائدة على الحاجة سميت **رياشاً ومتمولاً** .

ثم ان ذلك الحاصل او المقتنى ، ان عادت منفعته على الانسان ، وحصلت له ثمرته من انفاقه في مصالحه وحاجاته، سمي **رزقاً**، وان لم ينتفع به في شيء من مصالحه سمي **كسباً** . مثل المال الذي يورث ، فإنّه يسمى بالنسبة الى مورثه كسباً ، ولا يسمى رزقاً ، لعدم انتفاعه به ، أما بالنسبة الى الوارثين فانهم متى انتفعوا به سمي رزقاً .

ب – وجوه المعاش

المعاش هو ابتغاء الرزق ، والسعي في تحصيله ، وله عدة وجوه :

١ – فان كان تحصيل الرزق لا يتم الاّ بأخذه من يد الغير ، وانتزاعه منه سمي **مغرماً وجباية** .

٢ – وان كان تحصيله باقتناص الحيوان الوحشي ، واخذه من البر والبحر ، سمي **اصطياداً** .

٣ ـ وان كان تحصيله باستخراج فضول الحيوان الداجن ، كاللبن من الانعام ، والعسل من النحل ، او باستخراج ثمرة النبات بطريق الزراعة والغراسة، سمي ذلك كله **فلاحة** .

٤ ـ وان كان تحصيله من الأعمال الانسانية في مواد معينة ، كالكتابة ، والتجارة ، والخياطة، والحياكة، وغيرها ، أو في مواد غير معينة ، كسائر الامتهانات والتصرفات، سمي ذلك **صناعة** .

ـ وان كان تحصيله من البضائع واعدادها للأعواض ، اما بالتقلب في البلاد واحتكارها، واما بارتقاب حوالة الاسواق فيها، سمي ذلك **تجارة** .

فهذه وجوه المعاش ، وهي كما قال بعضهم : الأمارة ، والفلاحة ، والصناعة والتجارة .

فالفلاحة والصناعة والتجارة هي الوجوه الطبيعية للمعاش . أما الفلاحة فهي متقدمة عليها كلها بالذات ، لأنها بسيطة وطبيعية ، وفطرية لا تحتاج الى علم ونظر ، وهي أقدم وجوه المعاش وأنسبها للطبيعة . واما الصنائع فهي ثانيتها ومتأخرة عنها ، لأنها مركبة وعلمية تحتاج الى إعمال الفكر والنظر ، ولهذا لا توجد الا في العمران الحضري . وأما التجارة فهي ثالثتها ، وهي وان كانت طبيعية في الكسب ، إلاّ أن الكثير من طرقها ومذاهبها مبني على التحيّل في الحصول على ما بين القيمتين من الفرق في الشراء والبيع . واما المغرم ، والخدمة ، والكيمياء ، وابتغاء الاموال من الدفائن والكنوز المخبأة في بطن الأرض وغيرها ، فهي ليست وجوهاً طبيعية للمعاش، لانها مبنية على الرغبة في تناول الرزق من غير تعب ولا نصب في تحصيله .

ج ـ الظواهر الاقتصادية

ان كلام ابن خلدون على وجوه المعاش لا يدخل فيما يسميه الغربيون بعلم الاقتصاد السياسي (Economie Politique) ، بل يدخل فيما نطلق

عليه اليوم اسم علم الاجتماع الاقتصادي (Sociologie Economique) . مثال ذلك ان ابن خلدون يتكلم على قانون العرض والطلب ، وتأثيره في الاسواق والأسعار ، ويصرح بان الاسعار ترتفع بازدياد الطلب ، وتنخفض بانخفاضه ، ولكنه لا يكتفي في التعبير عن هذا القانون بصوغه صياغة عامة مجردة، كما يفعل علماء الاقتصاد المدرسيون ، بل يتحرّى العوامل الاجتماعية المختلفة المؤثرة في زيادة الطلب ، ونقص العرض ، كما يتحرى النتائج الاجتماعية المتولدة من زيادة الأسعار .

وهو يقسم السلع الى ضرورية وكمالية ، ويبين ان الحدود الفاصلة بين هذين النوعين ليست مطلقة ولا ثابتة ، وانما هي نسبية ومتحولة ، لأن ازدياد العمران والترف قد يقلب الكماليات الى ضروريات . فما يعدّ كمالياً بالنسبة الى بعض الناس ، قد يصبح ضرورياً بالنسبة الى بعضهم الآخر . والدليل على ذلك قول ابن خلدون : « ان المصر الكثير العمران يكثر ترفه كما قدمناه ، وتكثر حاجات ساكنه من أجل الترف ، وتعتاد تلك الحاجات لما يدعو اليها ، فتنقلب الى ضرورات وتصير فيه الاعمال كلها مع ذلك عزيزة ، والمرافق غالية ، بازدحام الأغراض عليها من أجل الترف ، وبالمغارم السلطانية التي توضع على الأسواق والبياعات ، وتعتبر في قيم المبيعات ، ويعظم فيها الغلاء في المرافق والأقوات والاعمال ، فتكثر لذلك نفقات ساكنه كثرة بالغة على نسبة عمرانه (١) » .

أضف إلى ذلك ان هنالك أحوالاً اجتماعية تنشأ عن زيادة الطلب ، وازدحام الطالبين ، كإقبال الناس على الصناعات التي تنتج السلع المطلوبة ، وازدهار تلك الصناعات ، واستجادتها بنفاق اسواقها . قال ابن خلدون : « اذا كانت الصناعة مطلوبة ، وتوجه اليها النفاق كانت حينئذ بمثابة السلعة التي تنفق سوقها وتجلب للبيع ، فيجتهد الناس في المدينة لتعلم تلك الصناعة ، ليكون منها معاشهم ، واذا لم تكن الصناعة مطلوبة ، لم تنفق سوقها ، ولا يوجه قصد إلى تعلمها ، فاختصت بالترك ، وفقدت للاهمال (٢) » . وقال ايضاً : « ان الصنائع إنما تستجاد إذا

---

١ ــ المقدمة ، ص: ٣٦٤ ــ ٣٦٥ .
٢ ــ المقدمة ، ص: ٤٠٣ .

احتيج اليهـــا ، وكثر طالبها ، واذا ضعفت احوال المصر ، وأخذ في الهرم بانتقاص عمرانه ، وقلة ساكنه،تناقص فيه الترف ، ورجعوا الى الاقتصار على الضروري من أحوالهم ، فتقلّ الصنائع التي كانت من توابع الترف،لأن صاحبها حينئذ لا يصح بها معاشه فيفرّ الى غيرها (١) » .

فهذه الأقوال كلها تدل على ان ابن خلدون لا يبحث في الأحوال الاقتصادية بحثاً مجرداً على طريقة علماء الاقتصاد النظري ، بل يبحث فيها بحثاً اجتماعياً واقعياً يتناول جميع الأسباب المؤثرة فيها ، ولذلك قلنا ان بحثه في وجوه المعاش اقرب الى علم الاجتماع الاقتصادي ، منه الى علم الاقتصاد السياسي .

د ـ القوانين الاقتصادية

تختلف طرق الانتاج الاقتصادي باختلاف طبيعة العمران ، فاذا كان العمران بدوياً قامت طرق المعاش فيه على رعي الحيوانات والزراعة ، واذا كان حضرياً قامت على الصناعة والتجارة . ولهذه الطرق على العموم علاقة بطبيعة المنـــاخ والاقليم والموارد الطبيعية .

وها نحن ذاكرون لكم بعض القوانين الاقتصادية التي نجدها في مقدمة ابن خلدون :

١ ـ إن للرفه في الاقطار علاقة بكثرة الأعمال وخصب الانتاج . وسبب ذلك أن ما وفر عمرانه من الأقطار ، وتعدّدت الامم في جهاته ، وكثر ساكنه ، اتسعت احوال أهله ، وكثرت اموالهم وامصارهم ، وعظمت دولهم وممالكهم . وما ذلك الاّ لكثرة الاعمال،وتأثيرها في ازدياد الثروة، بما يعود على الناس من كسب يتأثلونه .

---

١ ـ المقدمة ، ص: ٤٠٣ .

٢ ــ ثم ان لكثرة السكان تأثيراً في اسعار الحاجات ، فاذا كثر عدد السكان رخصت أسعار الحاجات الضرورية ، وارتفعت اسعار الحاجات الكمالية ، وإذا قل السكّان وضعف العمران كان الأمر بالعكس . ولكن هذا القانون لا ينطبق على الواقع إلا إذا كان جميع السكان عاملين يقوم كل منهم بانتاج ما يزيد على حاجته. مثال ذلك : « ان الحبوب من ضرورات القوت ، فتتوفر الدواعي على اتخاذها ، إذ كل احد لا يهمل قوت نفسه ، ولا قوت منزله لشهره او سنته ، فيعمّ اتخاذها اهل المصر أجمع ، أو الأكثر منهم في ذلك المصر او فيما قرب منه ، لا بدّ من ذلك . وكلٌ متخذ لقوته فتفضل عنه ، وعن أهل بيته ، فضلة كبيرة ، تسدّ خلة كثيرين من أهل ذلك المصر ، فتفضل الأقوات عن أهل المصر من غير شك ، فترخص اسعارها في الغالب ، الاّ ما يصيبها في بعض السنين من الآفات السماوية ، ولولا احتكار الناس لها ، لما يتوقع من تلك الآفات لبذلت دون ثمنٍ ولا عوض ، لكثرتها بكثرة العمران(١) » وإذا كان المصر « مستبحراً » ، موفور العمران كثير حاجات الترف ، توفرت حينئذ الدواعي على طلب تلك المرافق والاستكثار منها ، كل بحسب حاله ، فيقصر الموجود منها عن الحاجات قصوراً بالغاً ، ويكثر المستامون لها ، وهي قليلة في نفسها فتزدحم أهل الاغراض ، ويبذل أهل الرفه والترف اثمانها باسراف في الغلاء ، لحاجتهم اليها اكثر من غيرهم فيقع فيها الغلاء (٢) » . وهذا كله تابع لقانون العرض والطلب، الا أن غلاء الصنائع والاعمال في المدن الموفورة العمران ثلاثة اسباب ، وهي :

(آ) كثرة الحاجات الناشئة عن ازدياد العمران والترف .

(ب) اعتزاز اهل الاعمال لخدمتهم ، وامتهان انفسهم، لسهولة المعاش ، في المدينة بكثرة اقواتها .

(ج) كثرة المترفين وكثرة حاجتهم الى امتهان غيرهم ، والى استعمال الصنّاع في مهنهم ، فيبذلون في ذلك لأهل الأعمال اكثر من قيمة أعمالهم ،

---

١ ــ المقدمة ، ص: ٣٦٣ .

٢ ــ المقدمة ، ص: ٣٦٣ .

مزاحمة ومنافسة في الاستئثار بها ، فيعتز العمال ، والصناع ، وأهل الحرف ، وتغلو اعمالهم ، وتكثر نفقات اهل المصر في ذلك .

ومعنى ذلك ان الصناعة في نظر ابن خلدون اشبه شيء بالسلعة ، فاذا كانت مطلوبة نفقت سوقها ، وغلا ثمنها واقبل الناس على تعلمها ،وإذا لم تكن مطلوبة لم تنفق سوقها ، ولم يتوجه أحد الى تعلمها ، بل الصنائع كما قلنا لا تستجاد في المدن إلاّ بازدياد الحاجة اليها . اذا استبحر العمران ازدهرت الصنائع ، واذا انحط الصنائع ، وقلّ طالبها . وهكذا يربط ابن خلدون مسألة الاسعار بقانون العرض والطلب ، ويطبق ذلك في الصنائع من جهة ما هي سلع تختلف قيمتها باختلاف الأحوال الاجتماعية . اضف الى ذلك ان اجور العمال في المدن المستبحرة في العمران ترتفع بارتفاع مستوى المعيشة ، لأن العامل يحتاج في مثل هذه المدن الى نفقات اكثر من نفقات عامل القرية ، أو عامل المدينة الصغيرة . وسبب ذلك ان المترفين في المدن الكبيرة يترفعون عن خدمة انفسهم بانفسهم ، فيستخدمون جماعة آخرين لقضاء حاجاتهم ، ويتنافسون في اجتذاب العمال اليهم بمنحهم اجوراً عالية .

٣ ـ ثم ان قيم الأشياء في نظر ابن خلدون تابعة **للعمل المبذول في انتاجها** . وهذا الرأي قريب من رأي الماركسيين الذين يقولون ان قيمة الشيء ترجع الى كمية العمل المبذول فيه . وفي مقدمة ابن خلدون اقوال كثيرة تؤيد ذلك ، مثل قوله : « ان الكسب هو قيمة الاعمال البشرية (١) » . وقوله : « ان كثرة الاعمال سبب للثروة (٢) » . وقوله : « ان المكاسب انما هي قيم الاعمال (٣) » . وقوله : « فلا بد في الرزق من سعي وعمل ، ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه ، ولا بد من الاعمال الانسانية في كل مكسوب ومتمول (٤) » . وقوله :

---

١ ـ المقدمة ، ص: ٣٨٠ .
٢ ـ المقدمة ، ص: ٣٦٥ .
٣ ـ المقدمة ، ص: ٣٦٠ .
٤ ـ المقدمة ، ص: ٣٨١ .

اذا كان العمل في المصنوع « اكثر فقيمته اكثر »(١) ، وقوله : « الرزق والكسب انما هو قيم اعمال أهل العمران ، فاذن مساعيهم واعمالهم كلها متمولات لهم ، بل لا مكاسب لهم سواها (٢) » . ومعنى ذلك كله ان قيمة الشيء تابعة للعمل المبذول في انتاجه ، فكلما كان العمل المبذول في الشيء اكثر ، كانت قيمته أكبر .

٤ ــ وكثيراً ما نرى ان الاحوال الاجتماعية تجعل بعض الناس يزدادون ثروة من دون أن يعملوا عملاً ، مثال ذلك : ان الدولة ، إذا اخذت في الانحطاط او الانحلال ، قلّت رغبة الناس في امتلاك الأرض والضياع ، وأدّى ذلك الى انخفاض اسعارها،فيشتريها عندئذ بعض الأغنياء بثمن بخس . فإذا تغيّرت الأحوال بعد مدة من الزمان ، وتوافرت اسباب الأمن والاستقرار ، ارتفعت أسعار الأرض وأصبح الذين اشتروها بثمن بخس اغنياء ، من غير ان يقوموا بعمل يستوجب مثل هذه الثروة ، ومثل هذا يحصل كما نعلم في زمن الحروب ، اذ يصبح بعض التجار اغنياء لزيادة أسعار السلع ، من دون ان يبذلوا في ذلك أي عمل . قال ابن خلدون : « ان تأثل العقار والضياع الكثيرة لأهل الأمصار ، لا يكون دفعةً ، ولا في عصر واحد ، اذ ليس يكون لأحد منهم من الثروة ما يملك به الأملاك التي تخرج قيمتها عن الحد ، ولو بلغت أحوالهم في الرفه ما عسى ان تبلغ ، وانما يكون ملكهم وتأثلهم لها تدريجاً ، اما بالوراثة من آبائه وذوي رحمه ، حتى تتأدى املاك الكثير منهم إلى الواحد وأكثر كذلك ، أو يكون بحوالة الأسواق ، فان العقار في آخر الدولة ، وأول الأخرى ، عند فناء الحامية،وخرق السياج،وتداعي المصر إلى الخراب ، تقلّ الغبطة به ، لقلة المنفعة فيها ، بتلاشي الأحوال ، فترخص قيمها ، وتتملك بالأثمان اليسيرة ، وتتخطّى بالميراث إلى ملك آخر (٣) » ، ولكن المصر اذا استجدّ شبابه بعد مدة بمجيء الدولة الثانية ، وانتظمت له احوال رائقة تحصل معها الغبطة في العقار والضياع ، فانّ قيم هذه الأملاك تتحسن ، ويكون لها حظ لم يكن في الأول ، ويصبح مالكها من أغنى

---

١ ــ المقدمة، ص: ٣٨٢ .

٢ ــ المقدمة،ص: ٢٨٩ .

٣ ــ المقدمة ، ص: ٣٦٧ .

أهل المصر ، وليس ذلك بسعيه واكتسابه . وقصارى القول ، ان الاصل في الرزق والثروة هو العمل ، الاّ في احوال اجتماعية خاصة ، كالحروب وحوالة الاسواق وغيرها ، فان الثروة في مثل هذه الأحوال لا تنشأ عن السعي والاكتساب .

٥ ــ وللأحوال الاقتصادية علاقة بالعوامل السياسية ، مثال ذلك ان المتمولين من أهل الامصار في حاجة إلى النفوذ والجاه للدفاع عن أملاكهم ، لأن الرجل ، إذا اصبح غنياً رمقته العيون بذلك ، فزاحمه الأمراء والملوك على ثروته ، وغصّوا بها « ولما في طباع البشر من العدوان ، تمتد أعينهم إلى تملّك ما بيده ، وينافسونه فيه ويتحيّلون على ذلك بكل ممكن ، حتى يحصلوه في ربقة حكم سلطاني ، وسبب من المؤاخذة ظاهر ينتزع به ماله (١) » ، « فلا بدّ حينئذ لصاحب المال والثروة الشهيرة في العمران من حامية تذود عنه ، وجاه ينسحب عليه من ذي قرابة للملك ، أو خالصة له ، او عصبية يتحاماها السلطان ، فيستظل بظلها ، ويرتع في امنها من طوارق التعدي ، وان لم يكن له ذلك أصبح نهباً بوجوه التحيلات وأسباب الحكام (٢) » .

وسبب ذلك كله عدوان البشر بعضهم على بعض ، وفقدان العدل ، لأن العدل كما يقول ابن خلدون لا يكون الا في الخلافة الشرعية ، وهي قليلة اللبث .

٦ ــ ثم ان مستويات المعيشة تختلف باختلاف المدن ، لاختلاف احوال العمران فيها ، وتختلف ايضاً في المدينة الواحدة باختلاف طبقات الناس . فاذا كانت الطبقات المتماثلة في المدن المختلفة ذات مستويات معاشية مختلفة ، فمرد ذلك إلى اختلاف العمران في تلك المدن « فما كان عمرانه أكثر ، كان حال أهله في الترف أبلغ » وإذا قرنا بين مختلف طبقات الناس في مدينة وافرة العمران وأمثالهم في مدينة قليلة العمران ، وجدنا أهل المدينة الأولى اوسع حالاً واكثر رفهاً « فحال القاضي بفاس أوسع من حال القاضي بتلمسان ، وهكذا كل صنف مع صنف أهله ، وكذا أيضاً

---

١ ــ المقدمة ، ص : ٣٦٨ .
٢ ــ المقدمة ، ص : ٣٦٨ .

حال تلمسان مع وهران والجزائر ، وحال وهران والجزائر مع ما دونهما ، إلى ان تنتهي إلى المدر ،الذين اعتمالهم في ضروريات معاشهم فقط (١) »،وما ذلك الا لتفاوت الأعمال في هذه المدن ، « فكأنها كلها أسواق للأعمال . والخرج في كل سوق على نسبته . فالقاضي بفاس دخله كفاء خرجه ، وكذا القاضي بتلمسان ، وحيث الدخل والخرج أكثر تكون الأحوال أعظم (٢) » .

وهذا يصدق على أحوال المتسوّلين « فان السائل بفاس أحسن حالاً من السائل بتلمسان ووهران » . ويتوسع ابن خلدون في هذه المقارنات ، فيتكلم على مستوى المعيشة في القاهرة ، ويقول : « ويبلغنا لهذا العهد عن احوال القاهرة ومصر من الترف والغنى في عوائدهم ما يقضى منه العجب ، حتى ان كثيراً من الفقراء بالمغرب ينزعون من النقلة إلى مصر لذلك ، ولما يبلغهم من ان شأن الرفه بمصر أكثر من غيرها . ويعتقد العامة من الناس ان ذلك لزيادة إيثار في اهل تلك الآفاق على غيرهم . او أموال مختزنة لديهم ، وأنهم أكثر صدقة وإيثاراً من جميع أهل الامصار . وليس كذلك ، وانما هو لما تعرفه من أن عمران مصر والقاهرة أكثر من عمران هذه الامصار التي لديك ، فعظمت لذلك أحوالهم (٣) » .

تسقط الطير حيث تلتقط الحب (م) وتغشى منازل الكرماء

٧ — ولابن خلدون رأي طريف في تفسير الحالة الفكرية بالحالة المعاشية ، كقوله في انكار ثمرة الكيمياء : « ان كثيراً من العاجزين عن معاشهم تحملهم المطامع على انتحال هذه الصنائع .ويرون انها احد مذاهب المعاش ووجوهه ، وان اقتناء المال منها أيسر وأسهل على مبتغيه . فيرتكبون فيها من المتاعب والمشاق . ومعاناة الصعاب ، وعسف الحكام ، وخسارة الاموال في النفقات زيادة على النيل من غرضه (٤) » . وقوله : « واكثر ما يحمل (الناس) على التماس هذه الصناعة وانتحالها

---

١ — المقدمة ، ص: ٣٦١ .

٢ — المقدمة ، ص: ٣٦١ .

٣ — المقدمة ، ص: ٣٦٢ .

٤ — المقدمة ، ص: ٥٢٤ .

هو . . العجز عن الطرق الطبيعية للمعاش ، وابتغاؤه من غير وجوهه الطبيعية ، كالفلاحة ، والتجارة ، والصناعة ، فيستصعب العاجز ابتغاءه من هذه ، ويروم الحصول على الكثير من المال دفعة بوجوه غير طبيعية من الكيمياء وغيرها (١) » ، ثم يطلق هذا الحكم على آراء ابن سينا والفارابي في الكيمياء فيقول : « فان ابن سينا القائل باستحالتها كان علية الوزراء ، فكان من أهل الغنى والثروة ، والفارابي القائل بامكانها كان من أهل الفقر الذين يعوزهم أدنى بلغة من المعاش (٢) » ، وفي هذا التعليل كما ترون اشارة واضحة إلى تأثير الحالة المعاشية في تصورات الناس ومعتقداتهم .

٨ – وجملة القول ان موقف ابن خلدون ازاء ظواهر الحياة الاقتصادية كموقف العالم الوضعي ازاء ظواهر الطبيعة ، فهو يصف احوال المعاش كما هي في الوجود ، لا كما يجب أن تكون في العقل ، فيفرق بين وجوه المعاش الطبيعية كالفلاحة والصناعة والتجارة ، ووجوهه غير الطبيعية كالكيمياء وغيرها . وإذا كان العمران البشري ينتقل من طور إلى طور ، فتتبدل احواله وعوائده بتبدل الزمان والمكان ، فمرد ذلك إلى تأثره بالعوامل الاقتصادية والسياسية والنفسية والاجتماعية والثقافية ، ولا يمكن فصل هذه العوامل بعضها عن بعض ، لأنها أجزاء كل واحد . ولعل أهم آراء ابن خلدون الاقتصادية قوله ان اختلاف البشر في احوالهم انما هو باختلاف نحلتهم من المعاش . وهذا قريب من رأي الماركسيين الذي يعللون البنى الاجتماعية بالعوامل المادية المؤثرة فيها .

---

١ – المقدمة ، ص: ٥٣١ .

٢ – المقدمة ، ص : ٥٣١ .

٦ – موقف ابن خلدون من العقل والفلسفة

يدل منهج ابن خلدون في البحث على انه يتبع طريقة الاستقراء تارة ، وطريقة الاستنتاج اخرى . فهو يتبع طريقة الاستقراء عند ملاحظة ظواهر العمران للكشف عن طبائعه المختلفة ، وهو يتبع طريقة الاستنتاج عند تطبيق القواعد الكلية في الحوادث الجزئية . وسواء أسلك الطريقة الأولى ، ام الطريقة الثانية ، فهو في استقرائه واستنتاجه،وفي تحليله،وتركيبه ، ونقده ، مؤمن بقدرة العقل البشري على ادراك الحقائق المتصلة بالحس والتجربة ، معتقد ان لظواهر الطبيعة قوانين عامة تضبطها . وان لأحوال العمران أسباباً تفسر حدوثها . مثال ذلك قوله : ان الطبيعة لا تترك أقرب الطرق في أفعالها وترتكب الأعوص والأبعد (١) . وقوله : ان العلوم العقلية طبيعية للانسان من حيث هو ذو فكر (٢) ، وقوله : ان العلوم والصنائع انما تنشأ عن هذا الفكر الذي يتوجه إلى واحدة واحدة من الحقائق ، وينظر فيما يعرض لها لذاتها ، حتى يصير الحاق العوارض بتلك الحقيقة ملكة له ، وحتى يصير علمه بما يعرض لتلك الحقيقة علماً مخصوصاً (٣) . فهذه الأقوال ، وغيرها ، تدل على ان ابن خلدون يعتقد ان في الطبيعة نظاماً ، وأنّ الإنسان من حيث هو ذو فكر قادر على التوجّه إلى هذا النظام ، للكشف عن أسبابه وقوانينه . وها نحن اولاء ذاكرون لكم موقف ابن خلدون من العقل والفلسفة في شيء من التفصيل .

آ – موقف ابن خلدون من العقل

يرى ابن خلدون ان العقل الانساني يستطيع ان يدرك حقائق العلوم والصنائع . وان يستنبط الفروع من الاصول ، وان يجرد الكليات من الجزئيات ، الاّ انه لا

---

١ – المقدمة ، ص: ٥٢٩ .
٢ – المقدمة. ص: ٤٧٨ .
٣ – المقدمة: ص: ٤٣٠ .

يستطيع ان يجاوز الطور الذي خلق له ، لأن العقل في نظر ابن خلدون ميزان ، تستطيع ان تزن به امور الحس والتجربة ، ولا تستطيع ان تزن به أمور التوحيد ، والآخرة ، وحقيقة النبوة ، وحقائق الصفات الالهية ، فان جميع هذه الامور خارجة عن طوره .

ولعلنا إذا بينا رأي ابن خلدون في العلوم العقلية نستطيع أن نحدد موقفه ازاء العقل تحديداً واضحاً . فالعلوم العقلية عنده طبيعية للانسان ، من حيث هو ذو فكر ، وهي اربعة علوم اساسية : **المنطق**، و**الرياضيات**، و**الطبيعيات** ، و**الالهيات** .

اما **المنطق**،فهو علم يعصم الذهن عن الخطأ في اقتناص المطالب المجهولة من الامور الحاصلة المعلومة ، وهو ميزان عقلي صادق ما دام يجمع الكليات بعضها إلى بعض ، وينظم المقاييس ويركبها على وجه الإحكام ، الاّ انه عند تطبيق أحكامه الصورية في المواد الخارجية لا يؤمن غلطه، لكثرة ما في احكامه من التجريد والبعد عن المحسوس .

واما **الرياضيات**،فهي علوم برهانية لا مجال للشك في صحة قوانينها ، لا بل هي علوم بينة النظام ، جلية الترتيب ، لا يكاد الغلط يدخل أقيستها ، حتى لقد كان شيوخ ابن خلدون يقولون له : « ان ممارسة علم الهندسة للفكر بمثابة الصابون للثوب الذي يغسل منه الاقذار ، وينقيه من الأدران والأوضار (١) » .

واما **الطبيعيات** وفروعها،فوجه قصورها ان المطابقة بين الأحكام الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة، وبين ما في الخارج من الأعيان ليست يقينية ، لأن تلك الاحكام الذهنية « كلية عامة،والموجودات الخارجية متشخصة بموادها ، ولعل في المواد ما يمنع مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي ، الاّ ما يشهد له الحس من ذلك ، فدليله شهوده لا تلك البراهين ، فأين اليقين الذي يجدونه فيها (٢) » .

---

١ – المقدمة ، ص: ٤٨٦ .

٢ – المقدمة ، ص: ٥١٦ .

واما الالهيات فان ذواتها مجهولة رأساً ، ولا يمكن التوصل اليها ، ولا البرهان عليها ، لأنها من طور فوق طور العقل . قال ابن خلدون : « ان الوجود عند كل مدرك في باديء رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها ، والأمر في نفسه بخلاف ذلك والحق من ورائه ، الا ترى الأصم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الاربع والمعقولات ، ويسقط من الوجود عنده صنف المسموعات ، وكذلك الأعمى أيضاً يسقط عنده صنف المرئيات . ولولا ما يردهم إلى ذلك تقليد الآباء والمشيخة من أهل عصرهم والكافة ، لما أقروا به ، لكنهم يتبعون الكافة في اثبات هذه الاصناف ، لا بمقتضى فطرتهم وطبيعة ادراكهم . ولو سئل الحيوان الأعجم ونطق لوجدناه منكراً للمعقولات ، وساقطة لديه بالكلية ، فاذا علمت هذا،فلعلّ هناك ضرباً من الادراك غير مدركاتنا ، لأن ادراكاتنا مخلوقة محدثة ، وخلق الله أكبر من خلق النـــاس ، والحصر مجهول ، والوجود أوسع نطاقاً من ذلك ، والله من ورائهم محيط ، فاتهم ادراكك ومدركاتك في الحصر ، واتبع ما امرك الشارع به من اعتقادك وعملك،فهو احرص على سعادتك واعلم بما ينفعك ، لأنه من طور فوق ادراكك ، ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك(١) » .

فاذا صح ان هناك اموراً تجاوز في الارتقاء نطاق العقل البشري خرجت عن ان تكون مدركة لنا . فلا غرو إذا ضلّ العقل في بيداء الوهم،وحار،وانقطع عن النظر فيها . غير ان ابن خلدون لا يشك بسبب ذلك في قيمة العقل ، بل يقول : « ليس ذلك بقادح في العقل وادراكه ، بل العقل ميزان صحيح ، فأحكامه يقينية لا كذب فيها ، غير انك لا تطمع ان تزن به أمور التوحيد والآخرة ، وحقيقة النبوة . وحقائق الصفات الالهية،وكل ما وراء طوره ، فان ذلك طمع في محال، ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع ان يزن به الجبال . وهذا لا يدرك على ان الميزان في احكامه غير صادق ، لكن للعقل حداً يقف عنده، ولا يتعدّى

١ ــ المقدمة ، ص: ٤٥٩ ــ ٤٦٠ .

طوره ، حتى يكون له ان يحيط بالله وبصفاته ، فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه (١) » .

ومعنى ذلك كله ان ابن خلدون يجعل العقل ميزاناً صادقاً في امور الحس والتجربة ، ولكنّه يحدد نطاقه ويجعله عاجزاً عن ادراك الحقائق الالهية بنفسه . فموقف ابن خلدون ازاء العقل قريب اذن من موقف الغزالي ، وهو وان اعتمد على العقل في استنباط الفروع من الاصول في الأمور الدينية ، الا انه لا يعتمد عليه وحده في ادراك الاصول نفسها ، وهو يرد على الفلاسفة الذين يزعمون ان العقل قادر على الاحاطة، بكل شيء فيقول : « ان قوماً من عقلاء النوع الانساني زعموا ان الوجود كله ، الحسي منه وما وراء الحسي ، تدرك ذاته واحواله بأسبابها وعللها بالانظار الفكرية ، والأقيسة العقلية ، وان تصحيح العقائد الايمانية من قبل النظر لا من جهة السمع (٢) » ، « ان هذا الرأي الذي ذهبوا اليه باطل بجميع وجوهه (٣) » ، لأن العقل البشري قاصر عنادراك ما يقع وراء الحس، ولأن ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه (٤) .

وقد ردّ ابن خلدون على علماء الكلام الذين يحاولون اثبات العقائد الايمانية بالحجج العقلية ، بعد فرضها صحيحة من الشرع ، فقال : لقد كان علم الكلام ضروريا للرد على الملحدة والدفاع عن الدين ، ولكن الأئمة من اهل السنة قد كفونا شأن هؤلاء الملحدين فيما كتبوا ودوّنوا . لقد مرّ الجنيد مرة بطائفة من علماء الكلام ، فقال : من هؤلاء ؟ ، فقيل : قوم ينزهون الله بالادلة العقلية عن صفات الحدوث وسمات النقص ، فقال : نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب (٥) ؛ فما حاجتنا اذن إلى علم الكلام .

---

١ ــ المقدمة ، ص: ٤٦٠ .
٢ ــ المقدمة ، ص: ٥١٤ .
٣ ــ المقدمة، ص: ٥١٦ .
٤ ــ المقدمة، ص: ٥١٧ .
٥ ــ المقدمة، ص: ٤٦٧ .

لا شك ان الحوادث في عالم الكائنات،سواء كانت من الذوات او من الافعال البشرية،خاضعة لاسباب متقدمة عليها ، وكل واحد من هذه الاسباب حادث أيضاً ، فلا بدّ له من أسباب اخرى،ولا تزال تلك الاسباب مرتقية،حتى تنتهي إلى مسبب الاسباب وموجدها وخالقها، ولكن هذه الاسباب في ارتقائها تنفسح وتتضاعف طولاً وعرضاً ، ويحار العقل في ادراكها وتعديدها ، فلا يحصرها اذن الا العلم المحيط ، « سيما الأفعال البشرية والحيوانية ، فان من جملة أسبابها في الشاهد القصود والارادات ، اذ لا يتم كون الفعل الاّ بارادته ، والقصد اليه ، والقصود والارادات امور نفسانية ناشئة في الغالب عن تصورات سابقة يتلو بعضها بعضاً ، وتلك التصورات هي اسباب قصد الفعل ، وقد تكون اسباب تلك التصورات تصورات أخرى . وكل ما يقع في النفس من التصورات مجهول سببه ، اذ لا يطلع أحد على مبادىء الامور النفسانية ولا على ترتيبها ، انما هي اشياء يلقيها الله في الفكر ، يتبع بعضها بعضاً ، والانسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها ، وانما يحيط علماً في الغالب بالأسباب التي هي طبيعية ظاهرة (١) » .

فالعقل لا يستطيع اذن ان يدرك تعاقب الاسباب وتسلسلها الاّ داخل طوره . أي داخل الامور الحسية والتجريبية . فاذا خرجت هذه الاسباب عن طور العقل وجب الرجوع إلى السمع والنقل في امرها ، والاعتراف بالعجز عن ادراك نهايتها وكيفية تأثيرها ، وتفويض ذلك كله إلى خالق الاسباب . فانه لا فاعل سواه . ولذلك وجب على المؤمن ان ينقطع عن النظر في الاسباب القصوى ، وان يتوجه إلى مسبب الاسباب وفاعلها وموجدها ، فان جميع الاسباب ترتقي اليه ، وترجع إلى قدرته . وهكذا ينهى ابن خلدون عن النظر في الاسباب القصوى ، ويدعو إلى التسليم بالحقائق الايمانية كما وردت في الشرع . اما الاسباب القريبة التي تقع في مستقر العادة ، فان في وسع العقل ان يدركها ويحيط بها . فاذا اردت معرفة هذه الأسباب الطبيعية فاسلك طريق المنطق التجريبي ، لا طريق المنطق الصوري (٢) ، «لأن المنطق الصوري

---

١ ــ المقدمة ، ص: ٤٥٨ .

٢ ــ راجع : علي الوردي ، منطق ابن خلدون ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص: ٦٢ .

كما بينا يجمع الكليات العقلية بعضها إلى بعض ، وينظم المقاييس ، ويركبها على وجه الاحكام ، دون النظر إلى المواد الخارجية ، فمبادئه عقلية وهي الأوليات ؛ أما المنطق التجريبي فينظر في انطباق احكام العقل على الظواهر الخارجية لاستقراء اسبابها وقوانينها . ولولا اعتقادنا ان لهذه الظواهر أسباباً تقع في مستقر العادة ، لما صحّ لدينا علم من العلوم التجريبية ، ولما امكننا تفسير ظواهر العمران بطبائعه ، وليس في قول ابن خلدون ان هذه الاسباب انما تقع في مستقر العادة ما يدل على إنكاره لمبدأ السببية ، لاننا نستطيع ان نقول ان المقصود بالعادة عنده عادة الطبيعة أو عادتنا نحن ، ومعنى عادة الطبيعة تكرر حركاتها في نظام وفقاً لاراده الله وحكمته حتى تصبح مساوية للطبيعة . المهم في ذلك كله ان نعلم ان في هذا العالم الجسماني ترتيباً واحكاماً وارتباطاً بين الاسباب والمسببات ، واتصالاً بين الاكوان والاكوان ، تدخل كلها في نطاق الادراك العقلي ، اما ما وراء العالم المحسوس من الذوات الروحانية ، فهي خارجة عن نطـــاق العقل ، ولذلك نهانا الشارع عن النظر فيها ، وحدد لنا ما يجب علينا التصديق به بقلوبنا ، والاقرار به بألسنتنا ، وقصد الشارع من الايمان ليس التصديق المجرد ، وانما هو حصول صفة الايمان في النفس .

ولهذا الايمان في نظر ابن خلدون مراتب « اولها التصديق القلبي الموافق للسان ، واعلاها حصول كيفية من ذلك الاعتقاد القلبي ،وما يسبقه من العمل مستولية على القلب ، فيستتبع الجوارح ، وتندرج في طاعتها جميع التصرفات ، حتى تنخرط الافعال كلها في طاعـــة ذلك التصديق الايماني ، وهـــذا ارفع مراتب الايمان : وهو الايمان الكامل الذي لا يقارف المؤمن معه صغيرة ولا كبيرة ، اذ حصول الملكة ورسوخها مانع من الانحراف عن مناهجه طرفة عين [1] » .

وفي كلام ابن خلدون على حقيقة النبوة اشارة إلى ان النفس الانسانية تستطيع ان تنسلخ بالكلية ، من البشرية وروحانيتها ، إلى الملكية من الافق الاعلى ، من غير

---

١ ــ المقدمة ، ص: ٤٦١ ــ ٤٦٢ .

اكتساب ، بل بما جعل الله فيها من الجبلة والفطرة الأولى ، فان النفوس البشرية في نظره ثلاثة أصناف :

« **صنف** عاجز بالطبع عن الوصول،فينقطع بالحركة إلى الجهة السفلى نحو المدارك الحسية والخيالية ، وتركيب المعاني من الحافظة والواهمة على قوانين محصورة ، وترتيب خاص،يستفيدون به العلوم التصورية والتصديقية التي للفكر في البدن ، وكلها خيالي منحصر نطاقه ، اذ هو من جهة مبدئه ينتهي إلى الاوليات ولا يتجاوزها ، وان فسد فسد ما بعدها ، وهـــذا هو في الاغلب نطاق الادراك البشري الجسماني ، واليه تنتهي **مدارك العلماء**،وفيه ترسخ اقدامهم » .

« **وصنف** متوجه بتلك الحركة الفكرية نحو العقل الروحاني والادراك الذي لا يفتقر إلى الآلات البدنية ، بما جعل فيه من الاستعداد لذلك ، فيتسع نطاق ادراكه عن الاوليات التي هي نطاق الادراك الأول البشري ، ويسرح في فضاء المشاهدات الباطنية ، وهي وجدان كلها ، لا نطاق لها من مبدئها ، ولا من منتهاها ، وهذه **مدارك الأولياء** ، أهل العلوم الدينية ، والمعارف الربانية ، وهي الحاصلة بعد الموت لأهل السعادة في البرزخ . »

« **وصنف** مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة ، جسمانيتها وروحانيتها ، إلى الملائكة من الافق الاعلى ، ليصير في لمحة من اللمحات ملكاً بالفعل ، ويحصل له شهود الملأ الأعلى في افقهم ، وسماع الكلام النفساني والخطاب الالهي في تلك اللمحة ، **وهؤلاء الأنبياء**(١) » .

ومعنى ذلك ان ادراك المعارف الدينية والامور الربانية والحقائق الالهية لا يتم للانسان بالعقل الطبيعي ، بل يتم كما قال الغزالي ، بطريق الكشف الباطني والوحي الالهي ، فنطاق العقل الطبيعي مقصور اذن على معرفة الأشياء الجسمانية بصورها

---

١ — المقدمة ، ص: ٩٧ — ٩٨ .

رموادها ، وذلك بالاعتماد على الحس والتجربة ، ومتى اقتصر العقل الطبيعي على ادراك الامور الداخلة في طوره كان حكمه عليها حكماً صادقاً .

ب — موقف ابن خلدون إزاء الفلسفة

لا بد في تحديد موقف ابن خلدون ازاء الفلسفة من البدء بتعريف معناها . فاذا كان المقصود بالفلسفة تلك التي نجدها عند افلاطون،وارسطو،والفارابي وابن سيناء وابن رشد ، فانّ موقف ابن خلدون ازاءها موقف سلبي . وإذا كان المقصود بها تلك التي نعرّفها بقولنا : انها النظر في الوجود لتفسيره وتحديد مكان الانسان فيه ، كان موقف ابن خلدون ازاءها موقفاً إيجابياً . ونحن لا نملك في ضوء هذا التعريف الثاني للفلسفة الاّ ان نقول : ان ابن خلدون كان فيلسوفاً من الطراز الاول (١) ، ولو لم يكن لابن خلدون من الأصالة الا نظرته العامة إلى الكون والمجتمع ، وكشفه عن علم جديد أطلق عليه اسم علم العمران،لكفى بذلك دليلاً على تفلسفه .

لا شك ان ابن خلدون قد اقتبس كثيراً من آراء الفلاسفة المتقدمين عليه،وان صرّح في مقدمته بأن الله قد اطلعه على علم العمران « من غير تعليم آرسطو ، ولا إفادة موبذان » . ونحن لا نعجب لشيء مثل عجبنا لهذا المفكر،كيف صرح في مقدمته بابطال الفلسفة وفساد منتحلها ، مع هذا الاستقصاء الدقيق في ترتيب البراهين الفلسفية ، وهذه القدرة العجيبة في تفسير المسائل الاجتماعية . ولكننا إذا علمنا ان ابن خلدون لم يقصد بإبطال الفلسفة إلاّ تلك التي أمر الخلفاء العباسيون بترجمتها من اللغة اليونانية ، وعكف الفلاسفة الاسلاميون على شرحها وتلخيصها ، واكمال بعض مسائلها ، علمنا ان نقده لهذه الفلسفة الخاصة لا يناقض نزعته العامة إلى التفلسف ، وكل فيلسوف يكشف عن مذهب جديد ، فلا بد له من نقد المذاهب المخالفة لمذهبه ، فقد ردّ آرسطو علي كل من جاء قبله من الفلاسفة ، ورد الغزالي على الفارابي وابن سينا ، ورد ابن تيمية على المنطقيين ، وهكذا دواليك . فلا غرو إذا وجد ابن خلدون

---

١ — علي الوردي ، منطق ابن خلدون ، ص: ٢٧٣ .

في علم ما بعد الطبيعة ما يحتاج إلى النقد . فناقد الفلسفة فيلسوف ، وناقد الأدب اديب، فما بالك إذا كان هذا الناقد صاحب مذهب فلسفي خاص .

ولعل ابن خلدون لم يحاول ابطال فلسفة المشائين الا لاعتقاده انها مخالفة للدين ، فقد قال : « ان هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المـــدن وضررها في الدين كثير ، فوجب ان يصدع بشأنها ويكشف عن المعتقد الحق فيها (١) » ، وقال ايضاً : « ودخل على الملـــة من هذه العلوم وأهلها داخلة ، واستهوت الكثير من الناس ، بما جنحوا اليها ، وقلدوا آراءها ، والذنب في ذلك لمن ارتكبه (٢) » .

فهذه الأقوال تدل على ان موقف ابن خلدون من « العلوم الفلسفية » شبيه بموقف الغزالي ، فهو لم يذم الفلسفة الا لخوفه من تأثيرها في اضعاف العقيدة الدينية ، الا انه كان ارحم بالفلاسفة من الغزالي ، لأنه يعزو وفور علومهم في بلد من بلدان العالم إلى وفور عمرانه ، واستحكام الحضارة فيه ، ولا غرو فهو القائل : ان العلوم انما تكثر حيث يكثر العمران، وان المغرب والاندلس لما ركدت ريح العمران فيهما تناقصت هذه العلوم بتناقصه ، الا قليلاً من رسومها تجدها في تفاريق من الناس (٣) . ولعلنا اذا رجعنا الى ما قاله ابن خلدون في المنطق والطبيعيات والالهيات نستطيع ان نحدد موقفه ازاء الفلسفة تحديداً دقيقاً .

١ ــ فالمنطق هو القانون الذي يهتدي به العقل إلى التمييز بين الحق والباطل ، ومحصله ان الذهن ينظر في المعاني المنتزعة من الموجودات الشخصية ، فيجرد منها اولاً صوراً منطبقة على جميع الأشخاص ، كما ينطبق الطابع على جميع النقوش التي ترسمها في طين أو شمع ، وتسمى هذه الصور المنتزعة من المحسوسات بالمعقولات الأوائل ، ثم يجرد من هذه المعقولات الأوائل معقولات كلية مشتركة مع معان اخرى ، ثم يجرد

---

١ ــ المقدمة ، ص: ٥١٤ .
٢ ــ المقدمة ، ص: ٤٨١ .
٣ ــ المقدمة ، ص: ٤٨١ .

من هذه المعقولات معقولات أخرى ، حتى ينتهي التجريد إلى المعاني البسيطة ، ولا يكون منها تجريد بعد هذا ، وهي الاجناس العالية . وتسمى هذه المجردات كلها من حيث تأليف بعضها مع بعض لتحصيل العلوم بالمعقولات الثواني « فاذا نظر الفكر في هذه المعقولات المجردة ، وطلب تصور الوجود كما هو ، فلا بدّ للذهن من اضافة بعضها إلى بعض ونفي بعضها عن بعض بالبرهان العقلي اليقيني ، ليحصل تصور الوجود تصوراً صحيحاً (١) » . فالعلم اذن تصور وتصديق ، والتصور هو حصول صو ة الشيء الكلية في الذهن بحيث تكون تلك الصورة الكلية مفيدة لمعرفة ماهية الاشخاص ، اما التصديق فهو الحكم بأمر على أمر . والحكم عند الفلاسفة متقدم على التصور في النهاية ، والتصور متقدم عليه في البداية ، « لأن التصور التام عندهم هو غاية الطلب الادراكي ، وانما التصديق وسيلة له ، وما تسمعه في كتب المنطقيين من تقدم التصور وتوقف التصديق عليه فبمعنى الشعور لا بمعنى العلم التام (٢) » .

هذا باختصارٍ راي ابن خلدون في المنطق ، وهو في نظره قانون صادق ما دام يؤلف المعقولات بعضها مع بعض ، ولكنه عندما ينتقل من تأليف المعقولات المجردة إلى البحث في انطباقها على المحسوسات لا يؤمن غلطه ، كما بينا ذلك سابقاً .

قال ابن خلدون في تعليل بعد العلماء عن السياسة ومذاهبها « انهم معتادون النظر الفكري ، والغوص على المعاني، وانتزاعها من المحسوسات، وتجريدها في الذهن أموراً كلية عامة ، ليُحكم عليها بأمر العموم لا بخصوص مادة ، ولا شخص ولا جيل ، ولا امة ، ولا صنف من الناس ، ويطبقون من بعد ذلك الكلي على الخارجيات ، وايضاً يقيسون الامور على اشباهها ، وامثالها ، بما اعتادوه من القياس الفقهي ، فلا تزال احكامهم وانظارهم كلها في الذهن ، ولا تصير إلى المطابقة الاّ بعد الفراغ من البحث والنظر ، ولا تصير بالجملة إلى المطابقة ، وانما يتفرع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك . . . والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الاحوال

---

١ ــ المقدمة ، ص: ٥١٤ .

٢ ــ المقدمة ، ص: ٥١٤ ــ ٥١٥ .

ويتبعها ، فانها خفية ، ولعل ان يكون فيها ما يمنع من الحاقها بشبه او مثال ، ويناني الكلي الذي يحاول تطبيقه عليها ، ولا يقاس شيء من احوال العمران على الآخر ، كما اشتبها في امر واحد ، فلعلّهما اختلفا في امور ، فيكون العلماء لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام ، وقياس الأمور بعضها على بعض ، إذا نظروا في السياسة ، افرغوا ذلك في قالب انظارهم ، ونوع استدلالهم، فيقعون في الغلط كثيراً، ولا يؤمن عليهم (١) » ، فليس يصح اذن ان تحكم على الأشياء الخارجية بما في ذهنك من المعقولات دون التفطن للمطابقة بينها .

٢ ـ اما علم الطبيعيات الذي يبحث في الجسم من جهة ما يلحقه من الحركة والسكون وينظر في الاجسام السماوية والعنصرية ، وما ينشأ عنها من معدن ، ونبات وحيوان، وانسان، وما يكون في الارض من الماء ، وفي الجو من السحاب والبخار ، والرعد ، والبرق ، والصواعق ، وغير ذلك ، فوجه قصوره ان المطابقة بين النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة،وبين ما في الخارج من الأشياء،ليست يقينية ، لأن تلك النتائج الذهنية احكام كلية عامة ، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها .

وإذا قيل ان المطابقة بين المعقولات الأولى والأشياء الخارجية يقينية لكونها بمثابة المحسوسات ، قال ابن خلدون اننا « نسلم لهم حينئذ دعاويهم في ذلك ، الا أنه ينبغي لنا الاعراض عن النظر فيها ، اذ هو ترك المسلم لما لا يعنيه ، فان مسائل الطبيعيات لا تهمنا في ديننا ولا معاشنا ، فوجب علينا تركها (٢) » . وهذا بلا ريب قول مستغرب من رجل يقول ان العلم طبيعي في العمران البشري ، وانّ العلوم انما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة ، وعذره في ذلك ان علم الطبيعيات في عصره كان علماً نظرياً مجرداً ، خالياً من التطبيقات العملية ، التي مكنت الانسان من السيطرة على الطبيعة ،ولو قال مع الغزالي : ان الدين لا ينكر هذا العلم الا في مسائل

---

١ ـ المقدمة . ص: ٥٤٢ .

٢ ـ المقدمة ، ص: ٥١٦ .

معينة ، وان أصل جملتها ان نعلم ان الطبيعة مسخرة لله تعالى لا تعمل بنفسها ، بل هي مستعملة من جهة خاطرها ، لكان اقل تشدداً في حكمه .

٣ – واما العلم الالهي (او علم ما بعد الطبيعة) الذي ينظر في الوجود المطلق مما هو وراء الحس من الروحانيات ، فقد ذكرنا سابقاً انه يبحث في ذوات « مجهولة رأساً،ولا يمكن التوصل اليها والبرهان عليها ، لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية انما هو ممكن فيما هو مدرك لنا ، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى لحجاب الحس بيننا وبينها ، فلا يتأتى لنا برهان عليها ، ولا مدرك لنا في اثبات وجودها على الجملة الا ما نجده بين جنبينا من أمر النفس الانسانية . وأحوال مداركها وخصوصاً في الرؤيا التي هي وجدانية لكل أحد (١) » ، اما ما وراء ذلك من حقيقة النفس وصفاتها ، فأمر غامض لا سبيل إلى الوقوف عليه ، حتى لقد صرح بذلك كبار المحققين ، فقالوا:ان ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه ، وقال افلاطون نفسه:« ان الالهيات لا يوصل فيها إلى يقين ، وانما يقال فيها بالأخلق والاولى،يعني الظن . وإذا كنا انما نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط ، فيكفينا الظن الذي كان اولاً (٢) » .

اما قول الفلاسفة ان السعادة هي ادراك الموجودات على ما هي عليه بالبراهين العقلية ، فهو في نظر ابن خلدون قول مزيف مردود،« وتفسيره ان الانسان مركب من جزأين أحدهما جسماني ، والآخر روحاني ممتزج به ، ولكل واحد من الجزأين مدارك مختصة به، والمدرك فيهما واحد . وهو الجزء الروحاني ، يدرك تارة مدارك روحانية ، وتارة مدارك جسمانية ، الا ان المدارك الروحانية يدركها بذاته بغير واسطة ، والمدارك الجسمانية بواسطة آلات الجسم (٣) » . وإذا كان لكل مدرك ابتهاج بما يدركه كان الابتهاج بالمدارك الروحانية اشدّ من الابتهاج بالادراكات

---

١ – المقدمة ، ص: ٥١٦ .
٢ – المقدمة ، ص: ٥١٧ .
٣ – المقدمة ، ص: ٥١٧ .

الجسمانية ، ولكن هذا الادراك لا يحصل بعلم ولا بنظر ، بل يحصل بكشف حجاب الحس ، ونسيان المدارك الجسمانية بالجملة ، كما يحصل ذلك للمتصوفين . وابن خلدون يسلم بصحة ما قاله الفلاسفة عن الابتهاج بالادراك الروحاني ، الا انه يبطل زعمهم ان البراهين والادلة العقلية توصل إلى هذا النوع من الادراك ، لأن الأدلة العقلية من جملة المدارك الجسمانية، وهي لا تتم الا بالقوى الدماغية من الخيال والفكر والذكر ، فكيف تحصل بها السعادة الروحانية وهي لا تتم الا بإماتة القوى الدماغية كلها . قال : « وتجد الماهر منهم عاكفاً على كتاب الشفاء ، والاشارات ، والنجاة ، وتلاخيص ابن رشد . . . يبعثر أوراقها ، ويتوثق من براهينها ، ويلتمس هذا القسط من السعادة فيها . ولا يعلم انه يستكثر بذلك من الموانع عنها ، ومستندهم في ذلك ما ينقلونه عن آرسطو والفارابي وابن سينا ان من حصل له ادراك العقل الفعال ، واتصل به في حياته ، فقد حصل حظه من السعادة (١) » ، وهم يحملون الاتصال بالعقل الفعال على الادراك العلمي ، مع ان آرسطو واصحابه لا يعنون بذلك الاتصال والادراك الا ادراك النفس الذي لها من ذاتها وبغير واسطة ، وهو لا يحصل الا بكشف حجاب الحس (٢) .

ثم ان الفلاسفة يزعمون ان هذا الادراك الذي يحصل لهم بطريق النظر العقلي هو عين السعادة الأخروية الموعود بها . وهذا في نظر ابن خلدون قول باطل لأن الادراك الذي يحصل للنفس بكشف حجاب الحس قد يكون من جملة الملاذ الروحانية ، ولكنه ليس السعادة الاخروية كلها .

وإذا قال الفلاسفة ان السعادة هي ادراك الموجودات على ما هي عليه ، قال ابن خلدون : « ان الوجود اوسع من ان يحاط به أو يستوفى ادراكه بجملته روحانياً او جسمانياً (٣) » . لاشك ان الجزء الروحاني إذا فارق القوى الجسمانية ، ادرك

---

١ ــ المقدمة ، ص: ٥١٧ ــ ٥١٨ .
٢ ــ المقدمة ، ص: ٥١٨ .
٣ ــ المقدمة ، ص: ٥١٨ .

ادراكاً ذاتياً له ، مختصاً بصنف من المدارك ، وهي الموجودات التي أحاط بها علمنا ، ولكن ادراكنا لا يحيط بجميع الموجودات ، ولا يوصلنا إلى السعادة التي وعدنا بهـــا الشارع ، فان هذه السعادة لا تحيط بها مدارك المدركين ، وقد نبّه ابن سينا على ذلك ، فقال : ان المعاد الروحاني هو مما يتوصل اليه بالبراهين العقلية ، واما المعاد الجسماني ، فلا يمكن ادراكه بالبرهان ، وقد بسطته الشريعة ، فلينظر فيها وليرجع في احواله اليها .

٤ ــ هذا بعض ما ذكره ابن خلدون في نقد المنطق والطبيعيات والالهيات . وخلاصته اننا لا نستطيع ان ندرك حقائق علم الطبيعة ، وحقائق علم ما بعد الطبيعة بالادلة المنطقية لتعذر المطابقة بين الاحكام الكلية التي في الذهن ، والحقائق الشخصية التي في الخارج ، ولعل القناعة باتباع المحسوس ، والمألوف من الاعتقاد والعمل ، والحرص على المصالح المادية ، والعلم بما ينتصنا في حياتنا أدعى إلى الراحة واضمن للسلامة . وابن خلدون يختم نقده لعلم ما بعد الطبيعة بقوله : « فهذا العلم كما رأيته غير واف بمقاصدهم التي حوموا عليها ، عــلى ما فيه من مخالفــة الشرائع وظواهرها، وليس له فيما علمنا الا ثمرة واحدة ، وهي شحذ الذهن في ترتيب الادلة والحجج لتحصيل ملكة الجودة ، والصواب في البراهين ، وذلك أنّ نظم المقاييس ، وتركيبها على وجه الإحكام والإتقان ، هو كما شرطوه في صناعتهم المنطقية ، وقولهم بذلك في علومهم الطبيعية ، وهم كثيراً ما يستعملونها في علومهم الحكمية من الطبيعيات والتعاليم وما بعدها ، فيستولي الناظر فيها بكثرة استعمال البراهين وشروطها على ملكة الاتقان والصواب في الحجج والاستدلالات ، لأنها وان كانت غير وافية بمقصودهم ، فهي أصح ما علمناه من قوانين الانظار . هذه ثمرة هذه الصناعة مع الاطلاع على مذاهب أهل العلم وآرائهم ، ومضارها ما علمت ، فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها،وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات،والاطلاع على التفسير والفقه، ولا يكبّنّ احد عليها ، وهو خلو من علوم الملة ، فقل ان يسلم لذلك من معاطبها (١) » . وهذا شبيه بقول الغزالي في المنقذ من الضلال : « ولأجل هذه

---

١ ــ المقدمة ، ص: ٥١٩ .

الآفة يجب الزجر عن مطالعـــة كتبهم (يعني كتب الفلاسفة) لما فيها من الغدر والخطر . وكما يجب صون من لا يحسن السباحة عن مزالق الشطوط . يجب صون الخلق عن مطالعة تلك الكتب (١) » . فالعالم الراسخ في العلم كالصرّاف الحاذق الذي ينتزع الابريز الخالص من الزيف والبهرج ، « وانما يُزْجَر عن معاملة القلاّب القروي دون الصيرفي الماهر . ويمنع عن ساحل البحر الأخرق، دون السباح الماهر (٢) » . فلا شك عندنا ان ابن خلدون قد اتبع رأي الغزالي في القول بإبطال الفلسفة وفساد منتحلها. فان كتب الغزالي في عصر ابن خلدون كانت مرجع أكثر الناس في أصول الفقه والتصوف وعلم الكلام ، وابن خلدون لا يخفي اعجابه بهذه الكتب بل يصف صاحبها « بالمدارك العالية (٣) » . ويقول في فصل علم الكلام : « ومن اراد ادخال الرد على الفلاسفة في عقائده . فعليه بكتب الغزالي والامام ابن الخطيب فانها ، وان وقع فيها مخالفة للاصطلاح القديم ، فليس فيها من الاختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع ، ما في طريقة هؤلاء المتأخرين (٤) » .

وقصارى القول ان الفلسفة التي اراد ابن خلدون ابطالها ليست سوى فلسفة الفارابي وابن سينا وابن رشد التي نقلت عن اليونانية . ولو صح كلامه في ابطال ادلة الفلاسفة لما بطلت الفلسفة نفسها ، لأن بطلان المدلول لا يستخرج من بطلان دليله . فما بالك إذا كان ابن خلدون قد اثبت بمنهجه الوضعي ، ومنطقه الواقعي واتخاذه العمران البشري موضوعاً لعلم خاص ذي قوانين ثابتة ، وبرده على الفلاسفة العقليين والإلهيين ، انه فيلسوف من طبقتهم .

• • •

١ ــ المنقذ من الضلال ، ص: ٨٩ ، من طبعتنا .
٢ ــ المنقذ ، ص: ٨٧ .
٣ ــ المقدمة ، ص: ٥٠٥ .
٤ ــ المقدمة ، ص: ٤٦٧ .

خاتمة

لقد استوفينا في هذا الفصل من فلسفة ابن خلدون ما حسبناه كافياً للتعريف بها ، وهي فلسفة وضعية كثيرة العناصر ، متنوعة المسائل ، فلعلّنا لا نعدو الحقيقة إذا قلنا : ان كلام ابن خلدون على علم التاريخ وعلم العمران البشري لا يدخله في عداد مؤسسي فلسفة التاريخ فحسب . بل يدخله في عداد مؤسسي علم الاجتماع ، وعلم الانتروبولوجيا الحضاري(١) وقد استلفتت مقدمته نظار العلماء الأوروبيين . واعجبوا بها اعجاباً شديداً. حتّى قال (روبرت فلنت) في كتابه «تاريخ فلسفة التاريخ» : « من وجهة علم التاريخ ، او فلسفة التاريخ يتحلى الأدب العربي باسم من المع الاسماء . فلا العالم الكلاسيكي في القرون القديمة . ولا العالم المسيحي في القرون الوسطى يستطيع أن يقدم اسما يضاهي في لمعانه ذلك الاسم . وإذا نظرنا إلى ابن خلدون ، باعتباره مؤرخاً فقط ، وجدنا من يتفوق عليه حتّى في كتاب العرب انفسهم ، اما باعتباره واضع نظريات في التاريخ . فانه منقطع النظير في كل زمان ومكان ، حتّى ظهور (فيكو) بعده باكثر من ثلاث مائة عام . ليس افلاطون ، ولا آرسطو ، ولا القديس اوغوسطينس بأنداد له. واما الآخرون فلا يستحقون ان يذكروا إلى جانبه . انه يستحق الاعجاب بما اظهره من روح الابتكار . والفراسة ، والتعمق . والاحاطة . كان رجلاً منقطع النظير بين أهل دينه ومعاصريه في موضوع الفلسفة التاريخية ، كما كان (دانتي) في الشعر ، وبيكن في العلم . بين أهل دينهما ومعاصريهما »(٢) ، وقال (شميت) في كتابه : « ابن خلدون مؤرخ اجتماعي وفيلسوف » : « ان المفكرين الذين وضعوا أسس علم الاجتماع الجديد . لو كانوا قد اطلعوا على مقدمة ابن خلدون ، واستعانوا بالحقائق التي كشفها ، والطرائق التي أوجدها ذلك العبقري العربي قبلهم بمدة طويلة . لاستطاعوا ان يتقدموا بهذا العلم الجديد بسرعة أعظم مما تقدموا به فعلاً »(٣). وقال المستشرق (هنري ماسه) : « ان مقدمة ابن خلدون تتعدى حدود الأدب العربي . لتتبوأ مكاناً بين أروع الآثار الأدبية الخالدة في كل العصور والدهور ، فان عمق

١ – قسطنطين زريق . في معركة الحضارة ، ص : ٣٧ .

٢ – روبرت فلنت ، تاريخ فلسفة التاريخ ، ص : ٨٦ .

٣ – ناتانيل شميت ، ابن خلدون مؤرخ اجتماعي وفيلسوف ١٩٣٠ .

التفكير ، وقوة الحكم ، وسعة الاطلاع ، ورهافة حس الانتقاد .. التي تتجلى فيما كتبه هذا المؤلف في القرن الرابع عشر . . لهي مما يحيّر العقول ، ويثير الاعجاب (١) »
ولا يعيب مقدمة ابن خلدون انها مشتملة على بعض الأخطاء العلمية ، لأن كل عالم ومفكر يشترك بوجه عام مع معاصريه في معظم أخطائهم ، ولا يمتاز عليهم الا ببعض الآراء التي ابتكرها ، وبعض الحقائق التي تم له الكشف عنها . وقيمة المؤلف انما تقاس بما اضافه على الفكر البشري من آراء جديدة ، ونصيب ابن خلدون من هذه الآراء . كما رأيت . اعظم من نصيب غيره من فلاسفة العرب المتقدمين عليه .
وله ايضاً فضل التقدم على علماء اوروبة في كثير من المسائل. فهو قد سبق (غبريل تارد) إلى تعليل الظواهر الاجتماعية بالتقليد ، وسبق (اميل دوركهايم) إلى القول بالقسر الاجتماعي ، وسبق (كارل ماركس) إلى القول : ان قيمة الشيء تابعة للعمل المبذول في انتاجه . وبين ابن خلدون و (فيكو) صاحب كتاب « العلم الجديد » تشابه في المقاصد والغايات . وقد أشار ساطع الحصري إلى هذا التشابه فقال : « ان كليهما يرميان إلى غاية واحدة هي معرفة طبائع الامم والمجتمعات ، وتعيين نظام سير التاريخ العام . غير ان كل واحد منهما يحاول ان يصل إلى هذه المعرفة باحثاً في ساحة معنية ، ومستنداً إلى مواد ووقائع خاصة . ان « العلم الجديد » يستند قبل كل شيء إلى التاريخ القديم . ويستمد عناصر بحثه في الدرجه الاولى من تاريخ اليونان والرومان ، من غير أن يعير التفاتة ما إلى تاريخ العرب والاسلام ، في حين ان «مقدمة»التاريخ بعكس ذلك تماماً تستند إلى تاريخ العرب والاسلام من غير ان تأخذ بنظر الاعتبار تاريخ اليونان والرومان . فلا نغالي إذا قلنا ان كتاب « فيكو » بمثابة تفلسف في تاريخ اليونان والرومان ، في حين ان مقدمة ابن خلدون بمثابة تفلسف في تاريخ العرب والاسلام (٢) » . وهنالك أيضاً تشابه بين ابن خلدون ، ومكيافلّي صاحب كتاب الأمير ، اشار اليه (كولوزيو) في قوله: « ان كان الفلورنسي العظيم (مكيافلّي) يعلّمنا وسائل حكم الناس فانه يفعل ذلك كسياسي بعيد النظر . ولكن العلامة التونسيّ

١ ــ المجلة الافريقية ، سنة ١٩٣٩ .
٢ ــ ساطع الحصري ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، ص: ١٩٤ ــ ١٩٥ .

ابن خلدون استطاع ان ينفذ إلى الظواهر الاجتماعية كاقتصادي وفيلسوف راسخ مما يحملنا بحق على ان نرى في أثره من سمو النظر والنزعة التقدمية ما لم يعرفه عصره (١) » .

ولسنا نريد الآن ان نفصل القول في هذه المقارنات ، ولكننا نريد ان نقول فيها قولاً واحداً ، وهو ان صاحب المقدمة الذي عاش في القرن الرابع عشر للميلاد قد سبق غيره من العلماء إلى وضع حجر الاساس في فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع ، فهو الرائد وهم التابعون ، ولا يعاب عليه أنه لم يستطع أن يستوفي جميع مسائل هذا العلم ، وانه لم ينوه بموضوعه ومنهجه إلا على سبيل الاجمال . لقد كان يرجو أن يأتي من بعده علماء يواصلون أبحاثه ، فلم تتحقق آماله الا على أيدي الاوروبيين . ومع ذلك فان مقدمته أثرت في عقول ساسة الشرق تأثيراً عميقاً ، ولو لم يدخل العالم العربي بعد عصر ابن خلدون في سبات عميق ، لاتجهت الفلسفة العربية بتأثيره اتجاهاً وضعياً جديداً بعيداً عن النظريات الغيبية التي سيطرت عليها خلال العصور السابقة .

• • •

---

١ ــ محمد عبد الله عنان ، ابن خلدون ص : ١٨٤ .

مختارات من مقدمة ابن خلدون

١ – ضرورة الاجتماع الانساني

ان الاجتماع الانسانيّ ضروريّ . ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم : الانسان مدنيٌّ بالطّبع . اي لا بدّ له من من الاجتماع . الذي هو المدنيّة في اصطلاحهم . وهو معنى العُمران . وتبيانهُ ان الله سبحانه خَلَقَ الانسان ، وركّبه على صورة لا يصح حياتُها وبقاؤها الاّ بالغذاء . وهداه الى التماسه بفطرته، وبما ركّب فيه من القُدْرَةِ على تحصيله . الاّ أنّ قدرة الواحد من البشر قاصرةٌ عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء . غيرُ موفيةٍ له بمادة حياته منه . ولو فرضنا منه أقلّ ما يمكن فرضه وهو قوتُ يومٍ من الحنطة مثلاً . فلا يحصلُ الاّ بعلاجٍ كثيرٍ من الطّحْنِ والعَجْنِ . والطّبخِ . وكلُّ واحدٍ من هذه الأعمالِ الثلاثةِ يحتاج الى مواعين وآلات لا تتم إلاّ بصناعاتٍ متعدّدة من حدّاد . ونجّار . وفاخوريّ . وهب انه يأكله حباً من غير علاج ، فهو أيضاً يحتاج في تحصيله حباً الى اعمالٍ أخرى . أكثرَ من هذه ، من الزراعةِ . والحصاد ، والدّراسِ الذي يُخرجُ الحبَّ من غلافِ السنبل . ويحتــاج كلُّ واحــدٍ من هذه إلى آلاتٍ متعدّدة ، وصنائعَ كثيرةٍ أكثرَ من الأولى بكثيرٍ . ويستحيلُ ان تفي بذلك كلِّه أو ببعْضه قدرةُ الواحدِ . فلا بدّ من اجتماع القُدَرِ الكثيرةِ من أبناء جنسه . ليحصُلَ القوتُ له ولهم . فيحصُلُ بالتعاونِ قَدْرُ الكفايةِ من الحاجــة لأكثر منهم بأضعافٍ . وكذلك يحتاجُ كلُّ واحدٍ منهم أيضاً في الدفاعِ عن نفسهِ إلى الاستعانة بابناء جنسه ، لأنّ الله سبحانه لمّا ركّب الطباعَ في الحيوانات كلها ، وقسّمَ القُدَرَ بينها جَعَلَ حظوظَ كثيرٍ من الحيواناتِ العجم من القدرة أكملَ من حظِّ الانسان .

فقدرةُ الفرس مثلاً أعظمُ بكثيرٍ من قدرةِ الانسان ، وكذا قُدْرَةُ الحمارِ . والثورِ ، وقدرةُ الأسد والفيل أضعاف قدرته .

ولما كان العُدْوانُ طبيعياً في الحيوانِ جَعَلَ لكلٍّ واحدٍ منها عضواً يختصُّ بمدافعة ما يصلُ إليه من عادية غيره ، وجَعَلَ للانسان عوضاً من ذلك كله الفكرَ واليدَ ، فاليدُ مهيئة للصنَّائع بخدمة الفكر ، والصنائعُ تُحَصِّلُ له الآلات التي تنوب له عن الجوارحِ المُعَدَّةِ في سائر الحيواناتِ للدفاع ، مثل الرماحِ التي تنوبُ عن القرون الناطحة . والسيوفِ النائبةِ عن المخالب الجارحة ، والتراس النائبة عن البشرات الجاسية (١) إلى غير ذلك مما ذكره (جالينوس) في كتاب منافع الأعضاء ، فالواحد من البشر لا تقاومُ قدرتُه قدرةَ واحد من الحيوانات العجم . سيّما المفترسة ، فهو عاجز عن مدافعتها وَحْدَهُ بالجملة ، ولا تفي قدرتُهُ أيضاً باستعمال الآلات المعدّة للمدافعة، لكثرتها وكثرة الصنائعِ والمواعين المُعَدَّةَ لها . فلا بدَّ في ذلكَ كلّه من التعاون عليه بأبناء جنسه . وما لم يكن هذا التعاون . فلا يحصُلُ له قوتٌ ولا غذاءٌ ، ولا تتمُّ حياتُه . لما ركبه اللهُ تعالى عليه من الحاجة الى الغذاء في حياته ، ولا يحصُلُ له ايضاً دفاعٌ عن نفسه لفُقدانِ السلاح . فيكون فريسةً للحيَوانات ، ويعاجله الهلاكُ عن مدى حياته . ويبْطُلُ نوعُ البشر ، وإذا كان التعاونُ ، حصلَ له القوتُ للغذاء ، والسلاحُ للمدافعة . وتمّت حكمةُ الله في بقائه وحفظِ نوعه . فاذن هذا الاجتماعُ ضروريٌّ للنوع الانسانيّ ، وإلاّ لم يَكْمُلْ وجودُهم ، وما أراده الله من اعتمارِ العالمِ بهم واستخلافه (٢) اياهم ، وهذا هو معنى العمران الذي جعلناهُ موضوعاً لهذا العلم .

وفي هذا الكلام نوعُ اثباتٍ للموضوع في فنّه ، الذي هو موضوعٌ له ، وهذا وإنْ لم يكن واجباً على صاحبِ الفنّ ، لما تقرّر في الصناعةِ المنطقيّةِ أنّه ليسَ

---

١ ــ الجاسية أو الجاسئة هي الصلبة أو اليابسة .

٢ ــ استخلفه : جعله خليفة له .

على صاحب علم اثباتُ الموضوع في ذلك العلم . فليس أيضاً من الممنوعات عندهم ، فيكون اثباته من التبرعات والله الموفقُ بفضله .

ثم ان هذا الاجتماع إذا حصلَ للبشر . كما قرّرناه وتمّ عمرانُ العالم بهم . فلا بدّ من وازع (١) يدفع بعضهم عن بعض ، لما في طباعهم الحيوانيّة من العدوان والظلم ، وليست آلة السلاح . التي جعلت دافعةً لعدوان الحيوانات العجم عنهم . كافيةً في دفع العدوان عنهم . لأنها موجودةٌ لجميعهم . فلا بدّ من شيءٍ آخرَ يدفع عدوانَ بعضهم عن بعض ، ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم والهاماتهم (٢) ،فيكون ذلك الوازعُ واحداً منهم . يكون له عليهم الغلبَةُ ، والسلطانُ ، واليدُ القاهرةُ . حتى لا يصل أحدٌ إلى غيره بعدوان . وهذا هو معنى المُلْك . وقد تبيّن لك بهذا انه خاصةٌ للانسان طبيعيّةٌ ، ولا بدّ له منها . وقد يوجدُ في بعض الحيَوانات العُجم على ما ذكره الحكماء . كما في النحل والجراد ، لما استُقْرِىءَ فيها من الحُكْم والانقياد والاتّباع لرئيس من أشخاصها ، متميّز عنهم في خلقه وجثمانه ، إلاّ ان ذلك موجودٌ لغير الانسان بمقتضى الفطرة والهداية ، لا بمقتضى الفكرة والسياسة . « أعطى كلّ شيءٍ خلْقَه ثمّ هدى »(٣) .

وتزيد الفلاسفةُ على هذا البرهان . حيثُ يحاولون اثباتَ النبوّة بالدّليل العقليّ . وانها خاصةٌ طبيعيّةٌ للانسان ، فيقرّرونَ هذا البرهان الى غايته ، وانه لا بد للبشر من الحُكْم الوازع ، ثم يقولون ، بعد ذلك ، وذلك الحكمُ يكونُ بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحدٌ من البشر . وانه لا بدّ ان يكون متميّزاً عنهم بما يودعُ اللهُ فيه من خواص هدايته ليقعَ التسليمُ له ، والقبولُ منه ، حتى يتمّ الحكم فيهم وعليهم ، من غير انكار ولا تزييف . وهذه القضيّةُ للحكماء غيرُ برهانية كما تراه ، إذ الوجودُ وحياةُ البشر قد تمّ من دون ذلك .

-----

١ ــ الوازع : الزاجر .
٢ ــ الالهام ان يلقي الله في نفس الانسان امراً يبعثه على فعل الشيء أو تركه .
٣ ــ القرآن الكريم ، السورة : ١٠ ــ الآية : ٥٠ .

بما يَفرِضُهُ الحاكمُ لنَفْسِه . أو بالعصبيّةِ التي يقتدرُ بها على قهرهم وحملهم على جادّته ، فأهلُ الكتابِ . والمتبعون للأنبياء ، قليلون بالنسبة الى المجوس ، الذين ليس لهم كتابٌ ، فإنّهم أكثرُ أهلِ العالم ، ومع ذلك فقد كانتْ لهم الدولُ والآثارُ فضلاً عن الحياةِ . وكذلك هي لهم لهذا العهدِ في الأقاليمِ المنحرفةِ في الشمالِ والجنوب . بخلاف حياة البشر فوضى (١) دون وازع لهم البتة ، فانه يمتنع . وبهذا يتبيّن لك غلطُهم في وجوبِ النبوات ، وانه ليس بعقليٍّ ، وإنّما مدركه الشرع كما هو مذهبُ السّلَفِ من الأمة . واللهُ وليُّ التوفيقِ والهداية . (المقدمة ، ص: ٤١ — ٤٤)

٢ — في ان اجيال البدو والحضر طبيعية

اعلمْ أنّ اختلاف الأجيالِ في احوالهم ، انما هو باختلافِ نِحْلتهم (٢) من المعاش ، فان اجتماعَهم انما هو للتعاونِ على تحصيله،والابتداء بما هو ضروريٌّ منه وبسيط ، قبل الحاجيِّ والكماليِّ . فمنهم من يستعمل الفَلْحَ من الغِراسةِ والزراعةِ . ومنهم من ينتحل القيام على الحَيَوان من الغنمِ ، والبَقَرِ ، والمعْزِ ، والنحلِ ، والدودِ لنتاجها واستخراجِ فضلاتِها . وهؤلاء القائمون على الفلحِ والحيوانِ تدعوهم الضرورة، ولا بدّ ، إلى البدو (٣) لأنه متسع لما لا تتّسع له الحواضرُ من المزارع ، والفُدُن ، والمسارح للحيوان ، وغير ذلك . فكان اختصاصُ هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم ، وكانَ حينئذٍ اجتماعُهم وتعاونُهم في حاجاتِهم ومعاشِهم وعمرانِهم من القوت والكِنّ (٤) والدِفء . انما هو بالمقدارِ الذي يحفظ الحياة ويُحَصِّلُ بُلْغَةَ العيشِ من غير مزيدٍ عليه للعجزِ عما وراء ذلك .

١ — قوم فوضى أي متساوون لا رئيس لهم ، وامرهم فوضى بينهم ، أي هم مختلفون يتصرف كل منهم في ما للآخر .
٢ — النحلة ، العطية والهبة ، والفرض ، والمذهب .
٣ — البدو — الصحراء ، ويطلق ايضاً على سكان البادية .
٤ — الكنّ ، وقاء كل شيء وستره .

ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش ، وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه ، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة، وتعاونوا في الزائد على الضرورة. واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنق فيها، وتوسعة البيوت، واختطاط المدن والأمصار للتحضر . ثم تزيد أحوال الرفه والدعة ، فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت ، واستجادة المطابخ ، وانتقاء الملابس الفاخرة . في أنواعها من الحرير والديباج ، وغير ذلك ، ومعالاة البيوت والصروح وإحكام وضعها في تنجيدها (١)، والانتهاء في الصنائع في الخروج من القوة الى الفعل الى غايتها ، فيتخذون القصور والمنازل ، ويجرون فيها المياه ، ويعالون في صروحها ، ويبالغون في تنجيدها ، ويختلفون في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس . أو فراش . أو آنية . أو ماعون . وهؤلاء هم الحضر ، ومعناه الحاضرون ، أهل الأمصار والبلدان . ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع . ومنهم من ينتحل التجارة . وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو ، لأن أحوالهم زائدة على الضروري. ومعاشهم على نسبة وجدهم (٢) .

فقد تبين ان اجيال البدو والحضر طبيعية لا بد منها ، كما قلناه .

(المقدمة ، ص : ١٢٠ — ١٢١)

٣ — في ان العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب او ما في معناه

وذلك ان صلة الرحم طبيعية في البشر ، إلا في الأقل، ومن صلتها النعرة(٣) على ذوي القربى . وأهل الأرحام . ان ينالهم ضيم ، أو تصيبهم هلكة ، فإن القريب يجد في نفسه غضاضة (٤) من ظلم قريبه . أو العداء عليه . ويود

١ — تنجيدها ، نجد البيت زينه بستور وفرش .
٢ — الوجد اليسار والسعة .
٣ — النعرة . الكبر والخيلاء والعصبية ، يقال نعر العرق ، فار دمه وصوت عند خروجه ، وفي راس فلان نعرة . أمر يهم به .
٤ — الغضاضة . الذلة . والمنقصة . والعيب .

لو يحول بينه وبين ما يَصِلُه من المعاطبِ والمهالكِ ، نزعةٌ (١) طبيعيّةٌ في البشرِ مذ كانوا .

فإذا كان النسبُ المتواصلُ بين المتناحرينَ قريباً جداً بحيث حَصَلَ به الاتحادُ والالتحام ، كانت الوصلة ظاهرةً فاستدعتْ ذلك بمجرّدِها ووضوحها ، وإذا بعد النَسَبُ بعضَ الشيء ، فربّما تنُوسيَ بعضُها . ويبقى منه شهرةٌ ، فتحمِلُ على النُصْرَةِ لذوي نسبهِ بالأمر المشهورِ منه ، فراراً من الغضاضةِ التي يتوهّمُها في نفسهِ من ظلمٍ من هو منسوبٌ اليه بوجه .

ومن هذا الباب الوَلاء (٢) والحلْفُ ، إذ نُعْرَةُ كلٌ واحدٍ على أهلِ ولائه وحلفه للألفةِ التي تلحقُ النفسَ من اهتضامِ جارِها ، أو قريبِها ، أو نسيبِها . بوجه من وجوه النَسَب ، وذلك لأجلِ اللُّحمةِ الحاصلةِ من الولاء ، مثلَ لُحمةِ النَسَبِ أو قريباً منها .

ومن هذا نفهم معنى قوله صلى الله عليه وسلم « تعلّموا من انسابكم ما تصلونَ به أرْحامَكم » . بمعنى أنَّ النَسَبَ إنما فائدتهُ هذا الالتحامُ الذي يوجبُ صلَةَ الأَرحامِ حتّى تَقَعَ المناصرةُ والنُعْرَةُ . وما فوقَ ذلكِ مستغنىً عنه ، إذ النَسَبُ أمرٌ وهميٌّ لا حقيقة له . ونفعُه إنّما هو في هذه الوُصلة والالتحامِ . فاذا كان ظاهراً واضحاً حَمَلَ النفوسَ على طبيعتِها من النُعْرَة . كما قلناه . وإذا كان انما يُستفادُ من الخَبَرِ البعيد ضَعُفَ فيه الوهمُ ، وذهبَتْ فائدتُه، وصار الشغل به مجّاناً ، ومن اعمال اللهو المنهي عنه . ومن هذا الاعتبار معنى قولهم : النَسَبُ عِلْمٌ لا ينفعُ ، وجهالةٌ لا تَضُرّ . بمعنى ان النَسَبَ إذا خرج عن الوضوح . وصار من قبيلِ العُلوم، ذهبتْ فائدةُ الوهمِ فيه عن النفس. وانتفَتِ النُعْرَةُ التي تحملُ عليها العصبيّةُ . فلا منفعةَ فيه حينئذٍ . واللهُ سبحانه وتعالى أعلم .

(المقدمة ، ص : ١٢٨ — ١٢٩)

---

١ ــ النزعة . نزع الى اهله اشتاق . يقال لهم نزعة الى كذا أي ميل اليه

٢ ــ الوَلاء . القرب . والقرابة . والنصرة، والمحبة .

٤ ـ في أن المغلوب مولع ابداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر احواله وعوائده

والسبب في ذلك أنّ النفسَ ابداً تعتقدُ الكمالَ في من غَلَبها، وانقادت اليه اما لنظره بالكمالِ ، بما وقَرَ (١) عندها من تعظيمه ، أو لما تغالط به من أن انقيادَها ليسَ لغلبٍ طبيعيٍّ ، انما هو لكمالِ الغالب ، فإذا غالَطَتْ بذلك ، واتّصلَ لها ، حصل اعتقاداً ، فانتحَلَتْ جميع مذاهبِ الغالبِ ، وتشبّهَتْ به ، وذلك هو الاقتداء . أو لما تراه ، والله اعلم ، من ان غَلَبَ الغالبِ لها ليس بعصبيّةٍ ولا قوةِ بأسٍ . وانما هو بما انتحله من العوائد والمذاهب ، تغالط ايضاً بذلك عن الغَلَب . وهذا راجعٌ للاول.

ولذلك نرى المغلوبَ يتشبّهُ أبداً بالغالبِ في ملبسه ومركبه وسلاحه في اتخاذها وأشكالها ، بل وفي سائرِ أحواله . وانظر ذلك في الأبناء مع آبائهم، كيفَ تجدهُم متشبهين بهم دائماً ، وما ذلك الاّ لاعتقادهم الكمالَ فيهم ، وانظر الى كل قطرٍ من الأقطارِ ، كيف يغلبُ على أهله زيّ الحاميةِ وجندِ السلطان في الأكثر ، لأنّهم الغالبون لهم ، حتى انه اذا كانت امة تجاورُ أخرى ، ولها الغَلَبُ عليها ، فيسري اليهم من هذا التشبه والاقتداء حظ كبير . كما هو في الاندلس لهذا العهد مع امم الجلالقة ، فانك تجدهم يتشبّهون بهم في ملابسهم ، وشاراتهم ، والكثيرِ من عوائدِهم وأحوالهم ، حتى في رسم التماثيل في الجدران والمصانعِ والبيوتِ ، حتى لقد يستشعرُ من ذلك الناظرُ بعين الحكمة انه من علامات الاستيلاء ، والأمر لله . وتأمل في هذا سرَّ قولهم : « العامة على دين الملك » ، فإنه من بابه . إذ الملكُ غالبٌ لمن تحت يده . والرعيةُ مقتدون به لاعتقاد الكمال فيه اعتقادَ الابناءِ بآبائهم والمتعلمين بمعلميهم ، والله العليمُ والحكيمُ . وبه سبحانه وتعالى التوفيقُ . (المقدمة ، ص : ١٤٧)

---

١ ـ وقر . ثبت .

٥ ــ في ان الغاية التي تجري اليها العصبية هي الملك

وذلك لأنّا قدمنا أنّ العصبيةَ بها تكون الحمايةُ، والمدافعةُ، والمطالبةُ . وكلّ أمرٍ يُجتمَعُ عليه . وقدّمنا ان الآدميينَ بالطبيعة الانسانية يحتاجونَ في كل اجتماع إلى وازعٍ وحاكمٍ يَزَعُ بعضهُم عن بعض، فلا بدّ ان يكونَ متغلباً عليهم بتلك العصبيّة ، وإلاّ لمْ تتمّ قدرتُه على ذلك . وهذا التغلّب هو المُلكُ ، وهو أمر زائدٌ على الرئاسة . لأن الرئاسة انما هي سؤددٌ . وصاحبُها متبوعٌ . وليس له عليهم قهرٌ في أحكامه . وأمّا المُلك فهو التغلّب والحكم بالقهر . وصاحبُ العصبيّة اذا بَلَغَ إلى رتبة طلبَ ما فوقَها . فإذا بلغ رتبة السؤدد والاتباعِ ووَجَدَ السبيل إلى التغلّب والقهر لا يتركُهُ . لأنّه مطلوبٌ للنفس . ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبيّةِ التي يكون بها متبوعاً . فالتّغلّبُ الملكي غاية للعصبية ، كما رأيت . ثم أن القبيلَ الواحدَ وإن كانت فيه بيوتاتٌ متفرّقة وعصبيّاتٌ متعددة ، فلا بدّ من عصبيّة تكون أقوى من جميعها، تغلبُها، وتستتبعُها، وتلتحم جميع العصبيّات فيها ، وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى . وإلاّ وقع الافتراق المفضي الى الاختلاف والتنازع . « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض »(١) .

ثم اذا حصل التغلّبُ بتلك العصبيّةِ على قومِها طَلَبَتْ بطبعها التغلّبَ على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها . فإن كافأتْها أو مانعَتْها، كانوا أقتالاً وأنظاراً، ولكل واحدة منهما التغلّبُ على حوزتها وقومها، شأن القبائل والأممِ المفترقة في العالم . وان غلَبتها واستَتبَعتْها التحمتْ بها ايضاً . وزادتها قوّةً في التغلب الى قوتها ، وطلبت غايةً من التغلّبِ والتحكّمِ أعلى من الغاية الأولى وابعد ، وهكذا دائماً حتى تكافىء بقوّتها قوّةَ الدولة . فإن ادركت الدولة في هرمها ، ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة . أهلِ العصبيات . استولتْ عليها وانتزَعتْ الأمرَ من يدها ، وصارَ الملك أجمَعُ لها . وان انتهت الى قوتها . ولم يقارن ذلك هرمُ الدولة . وانما قارن حاجتَها إلى الاستظهار بأهل العصبيّاتِ . انتظمتها الدولة في أوليائها، تستظهر بها على ما يعنُّ من مقاصدها . وذلك ملك آخر دون الملك المستبدّ . وهو كما وقع

١ ــ القرآن الكريم . السورة : ٢ . الآية : ٢٥١ .

للترك في دولة بني العباس ، ولصنهاجة . وزناتة مع كُتامة ، ولبني حمدان مع ملوك الشيعة من العلوية والعبّاسيّة .

فقد ظهر ان الملك هو غاية العصبية ، وانها اذا بلغت الى غايتها ، حصل للقبيلة المُلكُ ، إما بالاستبداد، أو بالمظاهرة (١) على حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك ، وان عاقها عن بلوغ الغاية عوائقُ . كما نبينه ، وقَفَتْ في مقامها الى أن يقضيَ اللهُ بأمره . (المقدمة ، ص : ١٣٩ — ١٤٠)

٦ — في ان الامة اذا غلبت وصارت في ملك غيرها اسرع اليها الفناء

والسبب في ذلك والله أعلم . ما يحصُل في النفوس من التكاسل، إذا مُلِكَ امرُها عليها . وصارت بالاستعباد آلةً لسواها وعالةً عليهم ، فيقصُرُ الأملُ ويَضعُفُ التناسلُ .والاعتمار انما هو عن جدَّةِ الأملِ ،وما يحدُث عنه من النشاط في القوى الحيوانية . فاذا ذهب الأملُ بالتكاسل ، وذهبَ ما يدعو اليه من الأحوال . وكانت العصبية ذاهبةً بالغَلَبِ الحاصلِ عليهم ،تناقص عمرانُهم وتَلاشتْ مكاسبُهم ومساعيهم ،وعَجَزوا عن المدافعةِ عن انفُسِهم،بما خَضَدَ (٢) الغلبُ من شَوْكتِهم ، فاصبحوا مغلَّبين لكلِّ متغلّبٍ ، وطعمةً لكلِّ آكلٍ . وسواءٌ كانوا حَصّلوا على غايتهم من الملك،أو لم يحصُلوا .

وفيه، والله أعلم سر آخر. وهو ان الانسان رئيسٌ بطبعهِ بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له، والرئيسُ إذا غُلِبَ على رئاسته ، وكُبِحَ عن غاية عزِّه، تكاسَلَ حتى عن شِبَعِ بطنهِ وريِّ كبده ، وهذا موجود في أخلاقَ الاناسيِّ ، ولقد يقال مثلُه في الحيوانات المفترسة،وأنها لا تسافد (٣) إذا كانت في ملكة الآدميين ، فلا يزال

---

١ — المظاهرة : التعاون .

٢ — خضد شوكتهم : كسرها .

٣ — سافدها : نزا عليها وجامعها .

هذا القبيلُ المملوكُ عليه أمره في تناقصٍ واضمحلال،إلى ان يأخذَهُمُ الفناء . والبقاء لله وحده . (المقدمة . ص : ١٤٨)

٧ – في ان الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره ومؤذنة بفساده

قد بيّنا لك فيما سلف ان المُلْكَ والدولَة غايةٌ للعصبية ، وان الحضارة غاية للبداوةِ ، وان العمران كلّه من بداوةٍ وحضارة ، وملك وسوقةٍ ، له عمرٌ محسوس، كما ان للشخص الواحد من اشخاص المكونات عمراً محسوساً ...

وذلك ان الترفَ والنعمةَ إذا حصلا لأهلِ العُمران . دعاهم بطبعه إلى مذاهب الحضارةِ والتخلق بعوائدها . والحضارةُ كما علمتَ هي التفنّن في الترَفِ واستجادةِ أحواله ؛ والكلفُ بالصنائعِ التي تؤنّقْ من أصنافه وسائرِ فنونه . كالصنائعِ المهيّئةِ للمطابخ،او الملابسِ،او المباني،او الفرشِ،او الآنيةِ،ولسائرِ احوالِ المنزل . وللتأنق في كل واحد من هذه صنائع كثيرة لا يحتاج اليها عند البداوة وعدم التأنق فيها .

وإذا بلَغ التأنّق في هذهِ الأحوالِ المنزلية الغايةَ تبعَه طاعةُ الشهوات . فتتلونُ النفسُ من تلك العوائدِ بألوانٍ كثيرةٍ،لا يستقيمُ حالُها معها في دينها ولا دنياها ، اما دينها فلاستحكامِ صبغةِ العوائدِ التي يعسُرُ نزْعُها . وأمّا دنياها فلكثرةِ الحاجات والمؤنات التي تطالبُ بها العوائد . ويعجزُ الكسب عن الوفاء بها .

وبيانه ان المِصْرَ،بالتفننِ في الحضارة،تعظُمُ نفقاتُ أهله . والحضارةُ تتفاوتُ بتفاوتِ العمران ، فمتى كان العمُران أكثر ، كانت الحضارةُ أكمل . وقد كنا قدمنا ان المصرَ الكثيرَ العُمران يختصُ بالغلاء في أسواقه . واسعارِ حاجاته ، ثم تزيدُها المكوسُ غلاءً،لأنّ كمال الحضارة إنما يكون عند نهاية الدولة في استفحالها . وهو زمن وضعِ المكوسِ في الدولة لكثرةِ خرجها حينئذٍ كما تقدم . والمكوسُ تعودُ على البياعاتِ بالغلاء،لأن السوقةَ والتجارَ كلهم،يحتسبونَ على سلعهم وبضائعهم

جميع ما ينفقونَه، حتى في مؤونة انفسهم، فيكونُ المكس لذلك داخلاً في قيمِ المبيعات وأثمانها، فتعظم نفقات أهل الحضارة، وتخرج عن القصد إلى الاسراف. ولا يجدون وليجة (١) عن ذلك لما ملَكَهم من أثرِ العوائد وطاعتها، وتذهب مكاسبُهم كلُّها في النفقــات، ويتتابعون في الاملاق (٢) والخصاصة، ويغلب عليهم الفقر، ويقلُّ المستامون للبضائع، فتكسدُ الاسواقُ وتفسد حالُ المدينة، وداعية ذلك كله إفراطُ الحضارة والترف. وهذه مفسداتُ المدينة على العموم في الاسواقِ والعُمران.

واما فسادُ أهلِها في ذاتِهم واحداً واحداً على الخصوصِ فمن الكدِّ والتعبِ في حاجات العوائدِ. والتلوّن بألوانِ الشرِّ في تحصيلها. وما يعودُ على النَفسِ من الضررِ بعدَ تحصيلِها بحصول لونٍ آخر من ألوانها. فلذلك يكثُرُ منهم الفسقُ والشرُّ والسَفسفة (٣). والتحيّل على تحصيلِ المعاشِ من وجههِ ومن غير وجهِهِ. وتنصرف النفسُ إلى الفكرِ في ذلك. والغوصِ عليه، واستجماعِ الحيلةِ له، فتجدهم أجرياء (٤) على الكذب، والمقامرة، والغش، والخلابة، والسرقة، والفجورِ في الايمان، والربا في البياعات. ثم تجدهم، لكثرةِ الشهوات والملاذ الناشئة عن الترف، أبصرَ بطرقِ الفِسْقِ ومذاهبه. والمجاهرة به وبدواعيه. واطراح الحشمة في الخوض فيه. حتى بين الأقارب. وذوي الأرحام والمحارم، الذين تقتضي البداوة الحياء منهم في الاقذاع بذلك. وتجدهم أيضاً أبصرَ بالمكرِ والخديعةِ، يدفعون بذلك ما عساه ينالهم من القهر، وما يتوقعونه من العقابِ على تلك القبائح، حتى يصير ذلك عادةً وخلقاً لأكثرِهم، الا من عصمه الله. ويموج بحر المدينة بالسفلة من أهل الاخلاق الذميمة، ويجاريهم فيها كثيرٌ من ناشئةِ الدولة وولدانِهم. ممن أهمِلَ عن التأديب، واهملته الدولة من عدادها، وغلب عليه خلقُ الجوارِ والصحابة، وان كان أصحابُه

---

١ ــ الوليجة : الدخيلة. ووليجة الانسان بطانته وخاصته او من يتخذه معتمداً عليه من غير أهله.

٢ ــ الاملاق والخصاصة : الفقر

٣ ــ السفسفة : التقصير في احكام الأمر.

٤ ــ اجرياء. جمع جريء.

أهلَ انساب وبيوتات . وذلك ان الناس بشرٌ متماثلون ، وانما تفاضلوا وتمايزوا بالخلقِ ، واكتساب الفضائل ، واجتنابِ الرذائل ، فمن استحكمت فيه صبغةُ الرذيلة بأي وجه كان . وفسدَ خلقُ الخيرِ فيه . لم ينفعه زكاءُ نسبهِ . ولا طيبُ منبته . . وإذا كثر ذلكَ في المدينةِ او الأمّة تأذن الله بخرابها وانقراضها ، وهو معنى قوله تعالى : « وإذا أردنا ان نُهلِكَ قريةً أمرنا مُترفيها فَفَسقوا فيها ، فحقّ عليها القول ، فدمرناها تدميراً » . (١)

ووجهُه أنّ مكاسبَهُم حينئذ لا تفي بحاجاتهم ، لكثرة العوائد ، ومطالبةِ النفس بها،فلا تستقيمُ أحوالُهم ، وإذا فَسَدت أحوالُ الاشخاصِ ، واحداً واحداً ، اختلّ نظامُ المدينةِ وخربَتْ . . . ومن مَفَاسدِ الحضارةِ أيضاً الانهماكُ في الشهَواتِ ، والاسترسال فيها لكثرةِ الترَفِ ، فيقع التفنّن في شهواتِ البطنِ من المآكل والملاذ والمشارب . . . فيفضي ذلك إلى فسادِ النوعِ . . . . فافْهَمْ ذلك واعتَبِرْ به أنّ غاية العُمرانِ هي الحضارةُ والترَفُ ، وأنّه إذا بلغ غايتَه انقلب إلى الفساد ، وأخذ في الهرم ، كالأعمارِ الطبيعيةِ للحيوانات . . . وإذا فَسَدَ الانسانُ في قدرته ، ثم في أخلاقِه ودينه،فقد فَسَدَتْ انسانيتُه وصار مسخاً(٢) على الحقيقة .
(المقدمة، ص : ٣٧١ — ٣٧٤)

٨ — في ان الصنائع لا بدّ لها من المعلم

اعلم ان الصناعة هي ملكةٌ في أمرٍ عمليٍّ فكري،وبكونه عملياً هو جسمانيٌّ محسوس، والأحوال الجسمانيّة المحسوسة نقلها بالمباشرة أوعب لها . واكمل ، لأن المباشرةَ في الأحوالِ الجسمانية المحسوسة أتمُّ فائدةً . والملكة صفة راسخة تحصُلُ عن استعمالِ ذلك الفعلِ،وتكرُّره مرةً بعد أخرى . حتّى ترسخَ صورته . وعلى نسبة الأصل تكون الملكة . ونقلُ المعاينة أوعبُ وأتمّ من نقل الخبر والعلم ، فالملكة الحاصلة عنه أكمل وارسخ من الملكة الحاصلة عن الخبر ، وعلى قدرِ جودة التعليم ، وملكة المُعَلّم،يكون حذق المتعلّم في الصناعة ، وحصولُ ملكتهِ .

١ — القرآن الكريم . السورة ١٧ . الآية ١٦ .
٢ — مسخ الشيء : حوّل صورته إلى اخرى اقبح ، يقال مثلا : مسخه الله قرداً .

ثم ان الصنائع منها البسيطُ ومنها المركّبُ . والبسيطُ هو الذي يختص بالضروريّات ، والمركّبُ هو الذي يكونُ للكماليّات . والمتقدم منها في التعليم هو البسيطُ لبساطته أولا ، ولأنه مختص بالضروريّ الذي تتوفر الدواعي على نقله . فيكون سابقاً في التعليم ، ويكون تعليمه لذلك ناقصاً . ولا يزال الفكرُ يُخرِجُ أصنافَها ومركبّاتِها من القوّة إلى الفعل ، بالاستنباط شيئاً فشيئاً على التدريج ، حتّى تكمل . ولا يحصُل ذلك دفعةً ، وانما يحصل في أزمان وأجيال ، إذ خروج الأشياء من القوّة إلى الفعل لا يكونُ دفعةً ، لا سيما في الأمور الصناعية ، فلا بدّ له اذن من زمان ، ولهذا تجدُ الصنائع في الأمصار الصغيرة ناقصةً . ولا يوجد منها الاّ البسيطُ . فاذا تزايدت حضارتُها . ودعت أمورُ الترف فيها إلى استعمال الصنائع . خرجت من القوة إلى الفعل .

وتنقسم الصنائعُ أيضاً إلى ما يختصُّ بأمر المعاش ، ضرورياً كان أو غير ضروريّ ، وإلى ما يختصُّ بالأفكار ، التي هي خاصيّةُ الانسان ، من العلوم والصنائع والسياسة . ومن الأول الحياكةُ . والجزارةُ . والنجارةُ . والحدادةُ . وأمثالُها ، ومن الثاني الوراقة ، وهي معاناةُ الكتب بالانتساخ والتجليد . والغناءُ ، والشعرُ ، وتعليمُ العلم وأمثالُ ذلك ، ومن الثالث الجُنديّةُ وأمثالُها . والله أعلم .

(المقدمة ، ص : ٣٩٩ — ٤٠٠)

٩ — في ان الصنائع انما تستجاد وتكثر اذا كثر طالبها

والسببُ في ذلك ظاهرٌ ، وهو أنّ الانسانَ لا يسمح بعمَله أنْ يقعَ مجّاناً ، لأنه كسبُه ، ومنه معاشُهُ ، إذ لا فائدةَ له في جميع عمره ، في شيء مما سواه . فلا يصرِفُهُ إلاّ فيما له قيمةٌ في مصره ، ليعودَ عليه بالنفع ، وإنْ كانت الصناعةُ مطلوبةً وتوجّه اليها النفاقُ كانت حينئذ بمثابة السِّلْعة التي تنفُقُ سوقُها وتُجلَبُ للبيع ، فيجتهدُ الناسُ إذن في المدينة لتعلّم تلك الصناعة ليكونَ منها معاشُهم ، وإذا لم تكن الصناعةُ مطلوبةً لم تنفُقْ سوقُها ، ولا يوجّهُ قصدٌ إلى تعلّمِها فاختُصّت بالترك ، وفُقِدُتْ للاهمال ، و لهذا يقال عن علي رضي الله عنه

« قيمةُ كلِّ امرئٍ ما يُحْسِنُ » . بمعنى ان صناعَتَهُ هي قيمتُهُ ، أي قيمةُ عمله الذي هو معاشهُ . وأيضاً فهنا سرٌّ آخَرُ ، وهو ان الصنائعَ واجادتَها انما تطلُبُهَا الدولةُ . فهي التي تُنفِّقُ سوقَها وتُوَجِّه الطلبات اليها ، وما لم تطلُبْهُ الدولةُ ، وانما يطلُبه غيرُها من أهلِ المصرِ، فليسَ على نسبتِها ، لأنَّ الدولةَ هي السوقُ الأعظمُ ، وفيها نَفَاقُ كلِّ شيء ، والقليلُ والكثيرُ فيها على نسبةٍ واحدةٍ ، فما نَفَقَ فيها كان أكثرياً ضرورة ، والسوقَةُ وإن طَلَبوا الصناعةَ فليس طلبُهم بعامٍّ ، ولا سوقُهم بنافقةٍ . والله سبحانَهُ وتعالى قادرٌ على ما يشاء .

(المقدمة . ص : ٤٠٣)

١٠ ـ في ان العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري

وذلك انَّ الانسانَ قد شاركتهُ جميعُ الحيواناتِ في حيوانيته ، من الحس ، والحركةِ والغذاء ، والكنِّ ، وغير ذلك . وانما تميّز عنها بالفكرِ الذي يهتدي به لتحصيلِ معاشه ، والتعاون عليه بأبناء جنسه ، والاجتماعِ المهيِّىء لذلك التعاونِ ، وقبولِ ما جاءت به الأنبياءُ عن الله تعالى ، والعملِ به ، واتباعِ صلاحِ أخراه ، فهومفكّرٌ في ذلك كلّه دائماً ، لا يفترُ عن الفكرِ فيه طرفةَ عين ، بل اختلاج الفكرِ أسرعُ من لمحِ البصر ، وعن هذا الفكرِ تنشأ العلومُ وما قدّمناه من الصنائع . ثم لأجل هذا الفكرِ وما جُبِلَ عليه الانسانُ ، بل الحيوانُ ، من تحصيلِ ما تستدعيهِ الطباعُ ، فيكونُ الفكرُ راغباً في تحصيلِ ما ليس عنده من الادراكاتِ ، فيرجع إلى من سبَقَهُ بعلمٍ ، او زاد عليه بمعرفةٍ او ادراكٍ ، او أخذهُ ممن تقدّمه من الانبياء الذين يُبلّغونَهُ لمن تلقّاه ، فيُلَقَّنُ ذلك عنهم ، ويحرِصُ على أخذِه وعلمه . ثم ان فكرَهُ ونَظَرَه يتوجّهُ إلى واحدٍ واحدٍ من الحقائق ، وينظرُ ما يعرض له لذاته واحداً بعد آخر ، ويتمرّنَ على ذلك حتى يصيرَ إلحاقُ العوارض (١) بتلك الحقيقة ملكةً له ، فيكونُ حينئذ علمهُ بما يعرِضُ لتلك الحقيقة علماً مخصوصاً ، وتتشوّفُ (٢) نفوسُ أهلِ الجيلِ

---

١ ـ العوارض قسمان ذاتية وغريبة ، فالعوارض الذاتية هي التي تلحق الشيء لما هو هو ، والعوارض الغريبة هي العارض لأمر خارج اعم من المعروض أو اخص منه .

٢ ـ تشوّف إلى الشيء تطلع ، ويقال تشوّف الخبر .

الناشيء إلى تحصيل ذلك، فيفزعون (١) إلى أهل معرفته ، ويجيء التعليم من هذا. فقد تبيّن بذلك ان العلمَ والتعليمَ طبيعيٌّ في البشر .

(المقدمة . ص : ٤٢٩ — ٤٣٠)

١١ — في ان العلوم انما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة

والسببُ في ذلك ان تعليمَ العلمِ ، كما قدّمناه. من جملةِ الصنائع . وقد كنّا قدّمنا أنّ الصنائع إنّما تكثُرُ في الامصارِ . وعلى نسبةِ عمرانها في الكثرة والقلّة والحضارةِ والترف ، تكونُ نسبةُ الصنائع في الجودةِ والكثرةِ . لأنه أمرٌ زائدٌ على المعاشِ .فمتى فَضَلَتْ أعمالُ أهلِ العُمرانِ عن معاشهم،انصرفتْ إلى ما وراء المعاش من التصرُّفِ في خاصيّة الانسانِ . وهي العلومُ والصنائعُ . ومن تَشوَّفَ بفطرته إلى العلمِ ، ممن نشأ في القُرى والأمصارِ غير المتمدّنة، فلا يجدْ فيها التعليمَ الذي هو صناعيّ. لفُقدانِ الصنائعِ في أهل البدو كما قدّمناه. ولابدّ له من الرحلَةِ في طلبه إلى الأمصارِ المستبحرةِ،شأن الصنائعِ في أهل البدو .

واعتبرْ ما قرّرناه بحالِ بغدادَ وقرطبةَ والقَيروانِ والبصرةِ والكوفة . لما كثر عُمرانُها صدرَ الاسلامِ ، واستوَتْ فيها الحضارةُ ، كيف زَخَرت فيها بحارُ العلمِ . وتَفَنّنوا في اصطلاحاتِ التّعليمِ وأصنافِ العلوم . واستنباطِ المسائلِ والفنون . حتى أرْبَوْا على المتقدمين . وفاقوا المتأخرين . ولما تناقصَ عمرانُها وابذعرَّ (٢) سكانُها ، انطوى ذلك البساطُ بما عليه جملةً. وفقدَ العلمُ بها والتعليمُ . وانتقلَ إلى غيرِها من امصارِ الاسلام . ونحن لهذا العهد نرى أنّ العلمَ والتعليمَ انما هو بالقاهرةِ . من بلادِ مصر . لما أنّ عُمرانَها مستبحرٌ وحضارتَها مستحكمةٌ منذ آلاف من السنينِ . فاستحكمت فيها الصنائع وتفنّنَتْ . ومن جملتِها تعليمُ العلم. وأكّدَ ذلك فيها وحَفِظَهُ ما وقع لهذه العصور بها منذ مائتين من السّنين . في دولة الترك من أيامِ صلاحِ الدين بن ايوب وهلم جرا . وذلك أنّ امراء التركِ في دولتهم

١ — يفزعون إلى أهل المعرفة أي يلتجئون اليهم .

٢ — ابذعرّ سكانُها أي تمرقوا وفرّوا .

يخشَوْنَ عاديةَ سلطانِهم علىٰ من يتخلَّفونَهُ من ذريتهم، لما له عليهم من الرق او الوَلاء ؛ ولما يُخْشَى من معاطِبِ الملك ونكباتِه ، فاستكثروا من بناء المدارسِ ، والزوايا. والرُبُطِ(١). ووَقَفُوا عليها الأوقافَ المغلَّةَ، يجعلون فيها شركاً لولدهم، ينظرُ عليها أو يصيبُ منها ، مع ما فيهم غالباً من الجُنوحِ إلى الخيرِ والصلاحِ والتماسِ الأجورِ في المقاصد والأفعال . فكثُرت الأوقاف لذلك ، وعظُمَت الغلاَّتُ والفَوائد ، وكثُرَ طالبُ العلمِ ومعلّمُه بكثرة جرايتهم منها، وارتحَل اليها الناسُ في طلبِ العلمِ من العراقِ والمغربِ،ونفقت بها أسواقُ العلوم،وزَخَرَتْ بِحارُها . والله يخلقُ ما يشاء .

(المقدمة ، ص : ٤٣٤ — ٤٣٥)

١٢ — في ان عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر

اعلم انَّ عالَمَ الكائناتِ يشتملُ على ذوات محضة ، كالعناصرِ وآثارِها والمكوّناتِ الثلاثةِ عنها ، التي هي المعدنُ والنباتُ والحيوانُ . وهذه كلها متعلّقاتُ القدرة الالهية ، وعلى أفعالٍ صادرةٍ عن الحَيَوانات . واقعةٍ بمقصودها ، متعلقة بالقدرة التي جعَلَ اللهُ لها عليها.فمنها منتظمٌ مرتَبٌ ، وهي الأفعالُ البشريَّةُ ، ومنها غيرُ منتظمٍ ولا مرتَّب . وهي أفعالُ الحيواناتِ غير البَشَر . وذلك الفكرُ يدركُ الترتيبَ بين الحوادثِ بالطبعِ أو بالوضعِ ، فاذا قصدَ إيجادَ شيء من الأشياء، فلأجلِ الترتيبِ بين الحوادث لا بدَّ من التفطّنِ بسببِه (٢) او علّتِه (٣)

---

١ — الربط جمع رباط ، وهو ما يربط به ، ورباط الخيل مرابطها ، والرباط ايضاً موضع المرابطة وملجأ الفقراء من الصوفية .

٢ — السبب في اللغة اسم لما يتوصل به إلى المقصود وفي الشريعة عبارة عما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم غير مؤثر فيه .

٣ — العلّة هي ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً مؤثراً فيه ، وهي قسمان علة الوجود وعلة الماهية .

او شرطه[1]. وهي على الجملة مبادئه ، إذ لا يوجد إلاّ ثانياً عنها . ولا يمكن ايقاعُ المتقدّمِ متأخراً ولا المتأخرِ متقدماً . وذلك المبدأُ قد يكونُ له مبدأ آخرُ من تلك المبادىء لا يوجد الاّ متأخراً عنه ، وقد يرتقي ذلك أو ينتهي ، فإذا انتهى إلى آخرِ المبادىء في مرتبتين او ثلاث او أزْيدَ ، وشرع في العملِ الذي يوجد به ذلك الشيء . بدأ بالمبدإ الأخير الذي انتهى اليه الفكرُ ، فكان اولَ عمله . ثم تابعَ ما بعدَه إلى آخرِ المسبَّباتِ التي كانت أول فكرته . مثلاً : لو فكر في إيجاد سقفٍ يكنُّهُ انتقلَ بذهنه إلى الحائطِ الذي يدعَمُه . ثم الى الأساس الذي يقفُ عليه الحائطُ ، فهو آخرُ الفكر . ثم يبدأ في العملِ بالأساسِ ، ثم بالحائطِ ، ثم بالسَّقفِ وهو آخرُ العمل .

وهذا معنى قولهم : أوّلُ العملِ آخرُ الفكرة ، وأوّلُ الفكرةِ آخرُ العملِ . فلا يَتِمُّ فعلُ الانسانِ في الخارج الاّ بالفكرِ في هذه المرتبات ، لتوقُّف بعضِها على بعض . ثم يشرع في فعلِها ، وأولُ هذا الفكرِ هو المسبِّبُ الأخير ، وهو آخرُها في العملِ ، وأوّلُها في العملِ . هو المسبِّب الأوّلُ ، وهو آخرُها في الفكر . ولأجلِ العثور على هذا الترتيب . يحصُلُ الانتظامُ في الأفعال البشرية . . . فهذا الفكرُ هو الخاصّةُ البشريةُ التي تميَّز بها البشرُ عن غيرِه من الحَيَوان . وعلى قدر حصول الأسباب والمسبَّباتِ في الفكرِ مرتبةً تكون انسانيته . فمن الناس من تتوالى له السبَّبيةُ في مرتبتين او ثلاثٍ ، ومنهم من لا يتجاوزها ، ومنهم من ينتهي إلى خمس أو ستٍ فتكون انسانيته أعلى .

(المقدمة . طبعة دار الكتاب اللبناني ، ص : ٨٣٨ — ٨٤٠)

---

١ – الشرط تعليق شيء بشيء بحيث اذا وجد الأول وجد الثاني ، وقيل : الشرط ما يتوقف عليه وجود الشيء ، ويكون خارجاً عن ماهيته ، ولا يكون مؤثراً في وجوده ، وقيل : الشرط ما يتوقف ثبوت الحكم عليه (تعريفات الجرجاني) .

المصادر

١ ـ طه حسين ، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية . القاهرة . ١٩٥٢

٢ ـ محمد عبد الله عنان ، ابن خلدون ، حياته وتراثه الفكري ، القاهرة ، ١٩٣٣

٣ ـ عمر فروخ ، فلسفة ابن خلدون . بيروت ١٩٤٢

٤ ـ محمد علي نشأة . رائد الاقتصاد ابن خلدون . القاهرة ١٩٤٤

٥ ـ احمد محمد الحوفي ، مع ابن خلدون . القاهرة ١٩٥٢

٦ ـ ساطع الحصري ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون . مصر ١٩٥٣

٧ ـ فؤاد افرام البستاني ، ابن خلدون . الروائع . ١٣ ـ ١٤ ـ ١٥ ، بيروت ١٩٢٨

٨ ـ جميل صليبا وكامل عباد . ابن خلدون ، منتخبات ومقدمة ، دمشق ١٩٣٣

٩ ـ علي الوردي ، منطق ابن خلدون . القاهرة ١٩٦٢

١٠ ـ علي عبد الواحد وافي . ابن خلدون ، مطبعة الرسالة ، القاهرة

١١ ـ محمد بن تاويت الطنجي ، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً . القاهرة ١٩٥١

١٢ ـ ايف لاكوست . ابن خلدون واضع علم ، ومقرر استقلال . بيروت ١٩٥٨

١٣ ـ عبد الرحمن بدوي ، مؤلفات ابن خلدون ، القاهرة ١٩٦٢

١٤ ـ غاستون بوتول ، ابن خلدون ، فلسفته الاجتماعية (ترجمة عادل زعيتر) القاهرة ١٩٥٥

١٥ ـ احمد بن محمد بن الصديق ، ابراز الوهم المكنون من كلام ابن خلدون ، دمشق ١٣٤٧هـ

١٦ ـ جميل صليبا ، مقال عن ابن خلدون في دائرة المعارف ، بيروت ، المجلد ٣

١٧ ـ قسطنطين زريق ، في معركة الحضارة ، دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٤

١٨ ـ اعمال مهرجان ابن خلدون ، القاهرة ١٩٦٢

1 – Hussein (Taha) , Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun . Paris 1917.

2 – Ezzat, (Abdel Aziz), Ibn Khaldoun et sa science sociale , Le caire 1947

3 – Mahmasani , (Sobhi), Les idées économiques d'Ibn Khaldoun, Lyon 1932.

4 – N.Schmidt, Ibn Khaldoun (N.y. 1930).

5 – Mahdi, Muslim, Ibn Khaldoun's philosophy of History, George Allen 1957.

6 – Isawi, (Charles), An arab Philosophy of History, London 1950.

7 – Flint, (R). History of the philosophy of History, Edimburgh 1893

8 – Ammar, Abbas, Ibn Khaldoun's Prologomena to history, Cambridge 1941.

9 - Bouthoul (Gaston), Ibn Khaldoun, Sa philosophie sociale, Paris 1930.

10 – Ayad, Kamil, Die Geschichts = und Guesellschafts lehre Ibn Halduns, Stuttgart 1930.

11 – Nassif Nassar, La pensée réaliste d'Ibn Khaldoun, Paris 1967

12 – Mohamed-Aziz Lahbabi ; Ibn Khaldoun Paris, Editions Seghers 1958.

موضوعات الإنشاء الفلسفي

١ – قابل بين نظرتي الفارابي وابن خلدون إلى المجتمع الانساني .

(دورة ١٩٥٣)

٢ – يعتبر ابن خلدون ان المجتمع البشري كائن حي متحرك تبعاً لسببية معينة حلل هذا الاعتبار وحدد قيمته .

(دورة ١٩٥٤)

٣ – هل يمكن اعتبار علم العمران الذي عرض له ابن خلدون في مقدمته اساساً لعلم الإجتماع الحديث؟ اذكر رأيك مفصلاً نواحي الاتفاق والاختلاف بين هذين العلمين .

(دورة ١٩٥٥)

٤ – ما مميزات العمران الحضري في نظر ابن خلدون . وما النهاية التي يؤول اليها بعد تطوره . وكيف يعلل ذلك ؟

(الدورة الاولى ١٩٦٠)

٥ – يذهب ابن خلدون إلى ان طور الحضارة يفضي إلى انهيار الدولة والمجتمع . فماذا يعني بالحضارة . وكيف علل رأيه . وهل تجاريه في ما ذهب اليه .

(الدورة الثانية ١٩٦٠)

٦ – يقول ابن خلدون في مقدمته ان الدولة تنتقل في اطوار مختلفة وحالات متجددة ويكتسب القائمون بها في كل طور خلقاً من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الاول. حاول عرض هذه الاطوار حسب رأي ابن خلدون مبينا كيف ان الخلل والزوال طوران محتومان تنتهي اليهما الدولة في كل زمان ومكان.

(الدورة الاولى ١٩٦٢)

٧ — يقول ابن خلدون : « الاجتماع الانساني ضروري . ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: الانسان مدني بالطبع ، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم وهو معنى العمران .

اشرح هذا القول مبيناً رأي ابن خلدون :

— في ضرورة الاجتماع وبواعثه .

في انواع الاجتماع الانساني .

— في ابرز الخصائص التي يتميز بها كل نوع من الاجتماع .

(الدورة الثانية ١٩٦٢)

٨ — اذكر ما يعرض للعمران من تنوع وتطور حسب رأي ابن خلدون ، وفصل الخصائص البارزة في كل نوع من العمران .

(الدورة الثانية ١٩٦٤)

٩ — يقول ابن خلدون في مقدمته :

ان مبنى الملك على اساسين لا بد منهما . فالاول الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجند، والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند، واقامة ما يحتاج اليه الملك من الأحوال ، والخلل إذا طرق الدولة طرقها من هذين الاساسين .
ثم يقول :

ان تمهيد الدولة وتأسيسها إنما يكون بالعصبية . وانه لا بد من عصبية كبرى جامعة للعصائب مستتبعة لها. وهي عصبية صاحب الدولة الخاصة من عشيرته وقبيلته ، فاذا جاءت الدولة طبيعة الملك من الترف ، وجدع صاحب الدولة انوف أهل العصبية، كان اول ما يجدع انوف عشيرته وذوي قرباه المقاسمين له في الملك. فتفسد عصبية صاحب الدولة منهم، وهي العصبية الكبرى التي كانت تجمع العصائب وتستتبعها فتنحل عروتها وتضعف شكيمتها،

وتستبدل عنها بالبطانة من موالي النعمة وصنائع الاحسان، وتتخذ منهم عصبية، الا انها ليست مثل تلك العصبية في الشدة والشكيمة لفقدان الرحم والقرابة منها.

اشرح المعاني العامة التي اشار اليها ابن خلدون :

— توسع في البواعث التي تدعو إلى نشؤء الدولة..

— وفصل انواع الخلل الذي يطرأ على الدولة ويودي بها .

مؤيداً اقوالك باشارات واضحة إلى نصوص ابن خلدون

(الدورة الاولى ١٩٦٦)

١٠ — قال ابن خلدون في مقدمته : « فاذا يحتاج صاحب هذا الفن (التاريخ) إلى العلم بقواعد السياسة، وطبائع الموجودات، واختلاف الامم والبقاع والامصار في السير والاخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الاحوال، والاحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق، او ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على اصول الدول والملل ومباديء ظهورها واسباب حدوثها . . . واحوال القائمين بها واخبارهم حتى يكون مستوعباً لاسباب كل حادث، واقفاً على اصول كل خبر، وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والاصول، فان وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً وإلا زيفه واستغنى عنه »

اشرح المعاني التي ضمنها ابن خلدون هذا النص، ثم وضح رأي المؤلف في فن التاريخ والغاية منه، وبين المغالط التي يقع فيها المؤرخون واسبابها . وتكلم على البواعث التي تجعل من علم العمران ضرورة في ثقافة كل من يتصدى للتأليف في التاريخ . (الدورة الثانية ١٩٦٦).

فهرس الأعلام

١ – بالحروف العربية

٢ – بالحروف اللاتينية

فهرس الموضوعات

صفحة

صفحة

صفحة

القسم الثاني

اعلام الفلسفة العربية في الشرق

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

القسم الثالث

الفلسفة العربية في المغرب

صفحة

صفحة

صفحة

دَار الكِتاب اللبناني
بَرقيًا : كتالبان . بيروت
ص . ب : ٣١٧٦
. بيروت . لبنان



هذا الكتاب

هذا كتاب يعرفك بأعلام الفلسفة العربية في الشرق والغرب ، ويعرض عليك نظرياتهم بلغة سهلة واسلوب واضح ، ويمتعك بمعرفة مبادئهم ومقاصدهم ، حتى يصبح حكمك عليهم اصدق ، وتقديرك لمجهودهم الفكري أدق .

وأهم ما يتميز به هؤلاء الفلاسفة ، في نظر المؤلف ، ايمانهم بوحدة الحقيقة ، ودفاعهم عن العلم والفلسفة والدين ، ومحاولتهم الجمع بين المذاهب المتعارضة في وحدة عضوية متماسكة ، لا تخلو في بعض نواحيها من التجديد والابتكار . فهم وإنْ قلّدوا اليونانيين في كثير من نظرياتهم ، إلاّ انهم اضافوا اليها كثيراً من المسائل الانسانية الجديدة . وإذا كانت عقولهم قد تأثرت بعقول اليونانيين فان قلوبهم المتعطشة الى الحقيقة لم تشرب الاّ من معين الدين . ولولا ذلك لما حاولوا التوفيق بين القلب والعقل ، ولا بين الدين والفلسفة .

وغاية ما نرجوه ان يكون هذا الكتاب احدى الوسائل التي تحبب الى القارىء العربي الحديث صحبة اعلام الفلسفة العربية من الفارابي الى ابن سينا ، ومن الغزالي الى ابن رشد ، وابن خلدون ، فإنّ اطلاعه على نظرياتهم لا يكمل معرفته بمنازع العقل العربي القديم فحسب ، بل يكشف له عن بعض منازع العقل العربي الحديث أيضاً ، لما بين العقلين من صلات وثيقة .

